ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 6IBL /

Period
1946

143

Theological School
IN CAMBRIDGE.

The Gift of
COL. BENJAMIN LORING.

Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift

für

das geſammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieſeler, D. Lücke und D. Nitzſch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Profeſſoren an der Univerſität zu Heidelberg.

1 8 3 8.
Eilfter Jahrgang.
Zweiter Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1 8 3 8.

Theologiſche Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift

für

das geſammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieſeler, D. Lücke und D. Nitzſch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Profeſſoren an der Univerſität zu Heidelberg.

Jahrgang 1838 drittes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1838.

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY.
HARVARD UNIVERSITY

Abhandlungen.

1.

Ueber die typiſche Auslegung des achten Pſalms, mit beſonderer Beziehung auf Herrn Rudolf Stier.

Von

F. W. C. Umbreit.

Da ich jüngſt in unſerer Zeitſchrift das Urtheil ausgeſprochen habe, daß derjenige Ausleger, welcher in unſeren Tagen die typiſche Interpretation des alten Teſtaments am *weiteſten* treibe, bis jetzt mehr ignorirt als beſtritten zu werden das Schickſal gehabt, ſo halte ich es nachträglich für meine exegetiſche Pflicht, eine kritiſche Probe meiner genaueren Bekanntſchaft mit den merkwürdigen Schriften des Herrn R. Stier an demſelben Orte niederzulegen. Wir haben dazu aus ſeinem reichen und gelehrten Commentar über ſiebzig Pſalmen die Erklärung des achten ausgewählt, weil ihr der Verfaſſer ſelbſt eine ganz beſondere Bedeutung beigelegt hat.

Unſer Ausleger ſtellt die Behauptung voran, daß man, um zu einem gründlichen Verſtändniſſe des ganzen Pſalms zu gelangen, von der Grundanſchauung ausgehen müſſe, welche ſchon Clauß ſehr richtig und deutlich ſo bezeichnet habe: „daß in dieſem Pſalm nicht hauptſächlich von einer **jetzigen, wirklichen** Herrlichkeit des Menſchen gehan-

delt werde, ſondern von der ihm von Gott beſtimmten, zu welcher er urſprünglich erſchaffen war und auch wieder hergeſtellt werden ſoll." Obgleich mich nun Herr Stier nach der in der „chriſtlichen Erbauung aus dem Pſalter" bereits gegebenen Auslegung unſeres Pſalms zu denjenigen rechnen muß, welche ſich „auf der exegetiſchen Heerſtraße" befinden, ſo wird er mir doch den guten Willen und das Vermögen nicht abſprechen, mich zu ſeiner Höhe emporzuſchwingen und mit ihm und ſeinen Genoſſen in die tiefſten Tiefen des altteſtamentlichen Sinnes hineinzuſchauen. Es gibt tiefſinnige Worte hochbedeutender Geiſter — das räumen wir vor Allem unſerem typologiſchen Ausleger ein — welche, indem ſie die nächſte Gegenwart berühren, eben ſowohl rückwärts in die mit ihrer Grundwahrheit zuſammenhängende Vergangenheit, als vorwärts in die ihr entſprechende Zukunft ſchauen. Das ſind Ausſprüche, die aus einem ſtreng geſchloſſenen, ſyſtematiſchen, aber auf das Gegenwärtige energiſch concentrirten Bewußtſeyn hervorgehen und, der fruchtbarſten und reichſten Entwickelung fähig, nur mittelſt einer vielſeitigen Betrachtung und Ausdeutung erſchöpft werden können. Ein ſolches Wort iſt dem Munde Davids entfloſſen, als er, vom Glanze der Sternenhöhe begeiſtert, dieſen Pſalm dichtete. Der würde den demüthigſten Sänger des Alterthums allerdings falſch verſtehen, welcher von einem pelagianiſchen Standpunkt aus ſeine erhebende Ausſage von der Herrſchaft des Menſchen über die Erde auslegen wollte; „was iſt der Menſch, daß ſeiner du gedenkſt!" muß den Exegeten hier leiten und führen. Der Dichter iſt ſich ja ſeiner Unvergleichbarkeit mit Gott tief bewußt, und deſto überraſchender iſt nun freilich der unmittelbare Uebergang der Rede zur Betrachtung des Menſchen in ſeiner Königskrone, die der Herr der Schöpfung ihm aufs Haupt geſetzt. Aber gerade um dieſes Ueberganges willen, in dem ſich religiöſe Demuth und ſittliche Hoheit vermittelt, dürfen wir freilich

den von Gott hochgewürdigten König der Erde, dem Alles unter die Füße gelegt iſt, nicht in ſeiner brutalen Erniedrigung auffaſſen, ſondern können ihn allerdings nicht hoch genug nehmen, und thun wir dieſes, ſo iſt es der Menſch in der Ebenbildlichkeit des göttlichen Weſens, den David mit ſeiner Rede meint. Denn wir ſind weit entfernt, die dem Sohne der Erde übertragene Vollmacht und Gewalt in einer gewiſſen poetiſchen Allgemeinheit in Bezug auf Schaf- und Rindvieh, Fiſch- und Vogelfang zu nehmen, als ob ſich etwa David nur in ſeiner früheren Lebensweiſe ſpiegele, ſondern wir betrachten dieſen als aus jenem Grundbewußtſeyn ſeines Volkes redend, wie es ſich auf den erſten Blättern des alten Bundes abgedrückt: daß Gott den Menſchen in ſeinem Bilde geſchaffen. Keiner aber wußte beſſer, als unſer Dichter, Keiner hatte tiefere und herbere Erfahrungen von der dem Willen Gottes widerſtrebenden Natur des Menſchen gemacht, daß die Einigung mit dem Heiligen und alſo die Gottgleichheit ihm verloren gegangen. Darum iſt es nun jener David nicht, der den Ehebruch mit Bathſeba beging und den Uriasbrief ſchrieb, welcher ſich hier mit Glanz und Hoheit verherrlicht ſieht, wohl aber jener, der tief zu Gott aufſeufzte: o Herr, ſchaff' mir ein reines Herz und gib mir einen neuen gewiſſen Geiſt! Aber iſt nicht gerade dieſes Gefühl der Erniedrigung eine Erhöhung? Liegt nicht in dieſer demüthigenden Selbſterkenntniß ſittlicher Mangelhaftigkeit zugleich das erhebende Bewußtſeyn des theuerſten Beſitzes und der weſentlichen Bevorzugung des Menſchen vor allen Geſchöpfen? Indem daher David von dem Menſchen ſagt, „daß ihm nur wenig mangle, daß er Gott," hat er allerdings ſchon die j e tz i g e, w i r k l i ch e Herrlichkeit des Menſchen vor Augen und denkt nicht etwa bloß an den künftigen Wiederbringer des göttlichen Ebenbildes, den Meſſias. Sein Bild kehrt er wenigſtens nicht beſtimmt hervor, obſchon wir keineswegs in Abrede ſtellen wollen,

daß es im fernen Hintergrunde als zukünftige höchſte perſönliche Entwickelung der Menſchheit aus ſeinem bedeutſamen Worte hervorleuchte. Aber hier trennen ſich gerade unſere Wege, und ich kann mit unſerem typiſchen Ausleger nicht weiter gehen; denn ich halte mich nicht für hermeneutiſch verpflichtet, das, was nicht erweisbar im Worte als zum klaren, der äußeren Darſtellung mit innerer Nothwendigkeit und unaufhaltbar ſich aufdringenden Bewußtſeyn mit Beſtimmtheit gekommen iſt, zum Geſchäfte des Exegeten zu machen. Doch behauptet gerade Herr Stier eine ſolche Beſchaffenheit der Textesworte, daß wir durch ſie genöthigt ſeyn ſollten, eine vorherrſchende Beziehung des Pſalms auf „den Menſchen als Chriſtum oder Chriſtum als den Menſchen" exegetiſch anzuerkennen. Er verwahrt ſich ausdrücklich von ſeinem hermeneutiſchen Standpunkt aus gegen eine bloß neuteſtamentliche Vervollſtändigung des in dem altteſtamentlichen Dichter nicht zur vollen Entwickelung ausgebildeten Grundgedankens. Es iſt ihm nicht genug, dem Pſalm eine meſſianiſche Beziehung beizulegen, ſondern er bemerkt: „wir werden uns auch damit noch nicht begnügen, zu ſagen, daß im N. T., was hier von dem Menſchen überhaupt geſagt ſey, durch erklärende Anwendung als in Chriſto wahr nachgewieſen werde, denn das A. T. weiß ja eben auch ſchon von Chriſto und ſein überall auf ihn hinzielendes Geiſteswort nimmt darum ſchon ausdrücklich Rückſicht auf ſeine Perſon und Geſchichte, überläßt die vervollſtändigende Hineintragung derſelben nicht etwa dem neuen." Daraus, daß das A. T. von Chriſto weiß, folgt nicht nothwendig, daß ſein überall auf ihn hinzielendes Geiſteswort zum Beiſpiel in unſerem Pſalm ſchon ausdrücklich Rückſicht auf ſeine Perſon und Geſchichte nehme. Gerade ſolche Ausdrücke, wie „überall auf ihn hinzielendes Geiſteswort" in ihrer ſchwebenden und ſchwankenden Natur, ſind Männern von unſeres Auslegers gläubiger und gründlicher

Sinnesweiſe höchſt gefährlich; ſie haben ſich die darin gefundene Wahrheit nicht, wie ſie meinen, auf dem Wege unbefangener altteſtamentlicher Forſchung angeeignet, ſondern dieſelbe iſt ihnen von der Seite des neuen Teſtaments zugekommen, indem ſie, durch die Autorität der Evangeliſten und Apoſtel, inſonderheit des Matthäus und des Verfaſſers des Briefs an die Hebräer, beſtimmt, zu einer gleichen Ausübung der typiſchen Interpretation des A. T. ſich verbunden erachten. Je größer die Schätze der Erudition, worüber der Exeget zu gebieten hat, deſto bedenklicher wird immer die Selbſttäuſchung, als ſey durch ſelbſtſtändige Erklärung der altteſtamentlichen Schriften die Einſicht in die Geheimniſſe der Typologie zu gewinnen, welche doch die Nachahmung, vielleicht gar Ueberbietung der Auslegungsweiſe des Briefes an die Hebräer im Voraus gewieſen hat. Damit nun aber der geſchätzte Verfaſſer uns nicht eines abſprechenden Urtheils zu zeihen habe, wollen wir Schritt vor Schritt ſeiner Auslegung unſeres Pſalms ohne alles Vorurtheil folgen; denn wir haben abſichtlich zur Veranſchaulichung der ſtier'ſchen Interpretationsweiſe gerade dieſen Pſalm ausgeleſen, weil der Verfaſſer verkündet: „hier ſey eine Fülle und Tiefe faſt ſonder Gleichen im ganzen Pſalter, und an unſerem Pſalm laſſe ſich als an einem Hauptbeiſpiele nachweiſen, daß die echte, ebenſo gläubige, als vernünftige Exegeſe alles wahre Ergebniß der neueren Forſchung nur der Rechtfertigung des alten Glaubens, dem aus der Enge jetzt erſt vollends zur Klarheit herausgeholfen werde, dienſtbar machen könne und ſo allein gründlich den ſonſt unauflöslichen Streit zu ſchlichten vermöge." Der viel verkannte und mißverſtandene Verfaſſer iſt alſo weit entfernt, „den ganzen Pſalm in der beſchränkten Weiſe der alten Orthodoxie nur auf Chriſti Perſon zu beziehen, ſeine Weißagung dadurch zu einer unverſtändlich abrupten Wahrſagung zu erniedrigen und das Richtige, was jene oberflächliche Auf-

faſſung von der Menſchheit in ſich trägt, wider den klaren Buchſtaben zu großem Aergerniß gewaltſam zu leugnen.” Als Repräſentant ſolcher orthodoxen Erklärer des Pſalms, von denen ſich unſer Verfaſſer mit Beſtimmtheit geſchieden weiß, erſcheint der alte, ehrenwerthe Geier, wenn er den Inhalt des Liedes alſo beſtimmt: intelligitur per hunc hominem non collectione totum genus humanum, sed individuus iste homo et filius hominis, in Deitatem filii dei assumtus, exinanitus et glorificatus.”

Nachdem der Verf. im 2. Verſe zuerſt bei dem vielerklärten תְּנָה ſich mit vollem Rechte für die einfachſte Ableitung von נְתֹן entſchieden und es als infin. constr. genommen, mit geſchickter polemiſcher Beſeitigung anderer künſtlicher Verſuche, wendet er ſich zur Betrachtung der weißagenden Tiefe in dem בְּכָל־הָאָרֶץ und עַל־הַשָּׁמָיִם, wovon das erſtere auf die Zeit hinſchaue, wo nicht bloß in Iſrael, ſondern auf Erden überhaupt Gottes Ehre an dem erhöhten בֶּן־אָדָם erſcheinen werde, das letztere aber den Sinn enthalte: der du deine Herrlichkeit an dem Menſchen als eine überhimmliſche offenbareſt, inſofern er der nach V. 6. mit כָּבוֹד וְהָדָר Gekrönte und höher als alle Engel iſt, weil mit Chriſto zu Gott erhöhet. Hebr. 2, 5. Der Verf. gibt ſelbſt zu, daß, wenn in dem Pſalm bloß von der Verherrlichung Gottes an dem natürlichen Menſchen, wie er iſt, die Rede wäre, der Anfang dann in demſelben Sinne wie Pſalm 19. zu nehmen ſeyn würde; da aber der Pſalm, „wie die Einleitung nachweiſe und die Auslegung vollends ergeben werde,” die Wiederherſtellung des Menſchen in Chriſto beſinge, ſo müßten jene Worte auf die beſagte Weiſe erklärt werden. Wir begegnen aber hier gleich anfangs dem Verf. auf einer reinen Vorausſetzung: denn wir haben weder in der Einleitung eine wirkliche Nachweiſung des bezeichneten Themas gefunden, noch können wir uns mit einer Hinweiſung auf die folgende Auslegung der anderen Verſe abfinden laſſen. Was dort der Verf. mehr

in der Form der Verſicherung, als des wirklichen Beweiſes von der Unmöglichkeit, daß der Dichter den gegenwärtigen Menſchen vor Augen gehabt, vorgebracht hat, findet ſeine Erledigung bereits in dem beim Beginn unſeres Aufſatzes Bemerkten, und das nennen wir gerade einen Grundfehler der Auslegung, daß er ſich auf das Nachfolgende erſt beruft, um das Gegenwärtige zu begründen. Wir wollen hiermit keineswegs die Hauptregel der hermeneutiſchen Kunſt, aus dem Mittelpunkte einer geſchloſſenen Einheit das Einzelne verſtehen und den Sinn des Ganzen finden zu lernen, in Abrede ſtellen, aber es müſſen ſich in der That auch wirkliche Schwierigkeiten und Dunkelheiten, z. B. zu Anfang eines Stückes aufzeigen laſſen, die dem Erklärer eine Erhellung derſelben aus einem ſpäteren Satze der Rede nothwendig machen, weil es ſonſt wohl vorkommen könnte, daß zu Gunſten einer vorgefaßten Idee ein an ſich klarer und deutlicher Ausſpruch aus einem ſpäteren zweideutigen Worte des Schriftſtellers verdunkelt und willkürlich verſchoben werden könnte. In einem ſolchen Falle befinden wir uns offenbar bei der ſtier'ſchen Erklärung unſeres Verſes, deſſen Sinn ſo hell dem Auge entgegenleuchtet, wie der Sternen- und Mondſcheinglanz des nächtlichen Himmels, aus deſſen ſtiller Bewunderung dem Dichter die poetiſche Entzündung ſeines mächtigen Geſanges geworden. Aber unſerem Ausleger genügt nicht dieſe klare Schrift aus der Höhe; hinter den Sternen will er Geheimniſſe leſen und die Feſte des Himmels durchdringen. Wahr iſt es, wenn wir uns in den religiöſen Tiefſinn des Dichters verſenken, dann bleibt unſer Auge nicht an der äußeren Pracht in leerem Erſtaunen nur haften, ſondern in unſerem eigenen Gemüthe erglänzt ein tiefblauer Himmel unzählbarer Sterne als Widerſchein der irdiſchen Höhe. Es iſt nicht die äußere Erſcheinung als ſolche, welche zu Anfang unſeres Liedes dem Dichter den Ausruf religiöſer Bewunderung abnöthigt, ſondern

die tiefſinnige, aber unmittelbare Deutung derſelben, kraft deren er in dem Glanze der Höhe den Namen Gottes erblickt. Aber was das poetiſch geſchärfte Auge in dieſer Sternenſchrift ſchaut, tritt doch in Hülle und Abdruck demſelben entgegen, und es heißt dem Dichter die ihm weſentlich zugehörigen Rechte der ſinnlichen Gegenwart rauben, wenn man in dem bildlichen Abglanze derſelben ihren unaufhaltbaren Eindruck hermeneutiſch nicht anſchlagen will. Etwas Gewaltſames und Unwahres liegt überhaupt in dem ganzen Verfahren, Bedeutung und Weſen von einander zu trennen; denn unſer Verf. ſpricht hier nicht in ſogenannten poetiſchen Redensarten, wenn er die Pracht des göttlichen Namens auf Erden rühmt, ſondern er erkennt in dem Gebilde der Sterne wirklich den allmächtigen Bildner, der in ihrem Glanze dem religiöſen Sinne ſich nennt. Freilich ſtimmt unſer typiſcher Ausleger mit denjenigen ſeiner exegetiſchen Weiſe gerade entgegengeſetzten Interpreten hier überein, welche „Namen” durch „Ruhm” erklären und ſo das Lied von vorne herein dem lebendigen Urſprunge concreter Anſchauung ſicher entfremden. Er theilt dann mit ihnen auch die Schuld der Verkennung des ſchönen, inhaltsvollen Gegenſatzes des בְּכָל־הָאָרֶץ zu עַל־הַשָּׁמָיִם und ſucht recht eigentlich die Bedeutung des letzteren Ausdrucks „über dem Himmel,” da doch der 4. Vers uns deutlich genug auf die „an den Himmel” geſetzte Pracht des göttlichen Namens hinweiſt. Wenn er nun aber den erſteren Ausdruck prophetiſch nimmt, als habe der hohe Sänger ſchon jene ferne Zeiten im Auge, wo nicht bloß in Iſrael, ſondern auf Erden überhaupt Gottes Ehre an dem erhöhten בֶּן־אָדָם werde geſehen werden, ſo trägt er offenbar einen Sinn in die Worte hinein, der nicht als gegenwärtiges Bewußtſeyn des Schriftſtellers in ihnen ſich abſpiegelt. Der Verf. wird zwar unſerem Einwurfe mit der Bemerkung begegnen, daß der Mittelpunkt des ganzen Liedes der Menſchenſohn ſey und auf ihn daher der Ausdruck

ſchon hier bedeutſam hinzielte, aber geſetzt, es wäre dieß in der That ſo anzuerkennen, ſo wäre doch darüber erſt noch die Frage, ob unter dem Menſchenſohne Jeſus Chriſtus auch wirklich verborgen ſey, und das ſoll uns im Folgenden der Verf. zeigen. Jetzt verweilen wir noch bei des Verf. Auslegungsweiſe von עַל־הַשָּׁמָיִם. Es ſoll auch hier die tiefere Auffaſſung des עַל ſeine Begründung im Folgenden finden: weil der Menſch mit Chriſto zu Gott erhöhet, ſo habe dieſer an ihm ſeine Herrlichkeit als eine überhimmliſche geoffenbaret. Wir dürfen bei ſolcher Erklärung aber wohl die ganz einfache Frage aufwerfen: wenn David dieſen Sinn habe ausdrücken wollen, warum er dann nicht den Begriff des Menſchenſohnes, auf den es doch ganz beſonders hier angekommen ſey, mit Beſtimmtheit hervorgekehrt habe? Wer verſteht ſonſt die Worte: der du deine Herrlichkeit überhimmliſch geſetzet?

V. 3. läßt der Verfaſſer den gewöhnlich, auch von mir, darin gefundenen Sinn, den ſelbſt *Calvin* in der treffenden Erklärung als den einzigen feſthält: „deum, ut providentiam suam commendet, non opus habere magna rhetorum facundia, ac ne formato quidem sermone: quia mutas infantium linguas ad eam celebrandam satis promptas et disertas habeat" als den „*nächſten, oberflächlichſten*" wohl gerne gelten, aber erſchöpft ſey er damit ſo wenig, daß man vielmehr nun erſt zu fragen habe: warum und wie Solches hierher gehöre und was es an dieſem Orte bedeute? Die Antwort, die der Verfaſſer auf dieſe Frage ertheilt, wird aber wieder mit der bereits gerügten Wendung beantwortet: „wir haben oben aus dem Pſalm ſelbſt entwickelt, daß er in V. 6. u. ff. nur *den Menſchen in Chriſto* meinen kann, und daraus folgt nothwendig, daß auch ſein erſter Theil ſich ſchon auf Chriſti Gnadenreich beziehen muß." Demnach will er zwar nicht nach Matth. 21, 16. die ältere Exegeſe erneuern, wonach die Stelle buchſtäblich und einzig von jenem Hoſianna

der Kinder im Tempel zur Beſchämung der Feinde Juda prophezeien ſoll, aber deſto entſchiedener müſſe er auf der Behauptung beharren, daß כִּי לְמַעַן צוֹרְרֶיךָ nach dem Zuſammenhange des Pſalms nicht bloß Gottes Ruhm und Macht überhaupt, ſondern die Macht oder das Reich der Gnade, das er in ſeinem Sohne als Menſchenſohn und damit in der ganzen Menſchheit wieder aufrichte, bedeute." Man ſolle daher nur genau auf den Ausdruck לְהַשְׁבִּית achten; dieſer bedeute eine wirkliche Vernichtung, Vertilgung, Abſchaffung des Gott Widerſtrebenden, Feindlichen in der ſündigen Menſchheit, er entſpreche ganz dem *καταργεῖν* im N. T. Und was endlich die Kinder und Säuglinge angehe, aus denen ſich Gott gewiſſermaßen ein Streitheer gegen ſeine Widerſacher bereite, ſo ſeyen freilich die damaligen Kindlein im Tempel (Matth. 21,16) keineswegs gemeint, ſondern Chriſtus wolle nur ſagen: „meine Jünger, die ihr ſcheltet, ſind auch ſolche *μικροὶ* und *νήπιοι*, aber gerade durch ſie wird dennoch mein Reich gegründet und eure Feindſchaft überwunden werden." Schon der alte Calov habe mithin ganz Recht, hier ſeyen parvuli et lactentes non tantum, qui tales sunt *τὰ ἔτη*, sed etiam qui sunt *τὰ ἤθη*, gemeint, das Erſtere diene dem Andern nur zur Unterlage des Bildes. Wie ſchon der Kinder Lallen natürlich Gottes Ruhm und Macht behauptet, ſo ſiegen auch im Gnadenreiche die Unmündigen und Schwachen durch Gottes Kraft, die er in ſie gelegt; das iſt Grundgeſetz in der Erneuerung der Menſchheit, ja — was endlich daraus folgt — der ganzen Erde und Welt; mit verachtetem Zeugniſſe ſolcher Kleinen beginnt und gründet ſich feſt das Reich des Herrn (vgl. עֻזֶּךָ Pſ. 68, 29.), dem endlich alle Feinde unterliegen, das Wort ihres Mundes überwindet dennoch den Feind und Rachgierigen, d. h. im tieferen Sinne den Weltfürſten und Satan. Geier: adeoque non armis, sed solo sermone hoc regnum fundatur, et quidem adeo imperito, ut vagitui lactentium ac balbutiei videatur similis. Das iſt der

rechte, vollſtändige Sinn des Geiſteswortes; die natürliche Beziehung iſt nur ſeine Hülle." Wahr erſcheint uns zuerſt bei einer unbefangenen Betrachtung dieſer von unſerm Verfaſſer ſtark gepreßten Worte, daß עֹז, welches gewöhnlich durch „Ruhm" überſetzt wird, ſchon ſeiner Grundbezeichnung nach recht wohl eine kriegeriſche Macht zur Vertilgung der Feinde Gottes bezeichnen könne, aber wir ſind nicht im Stande, die Erklärung uns zu eigen zu machen, als habe David damit ſchon auf das Reich der Gnade, in dem Menſchenſohne, Jeſu Chriſto, aufgerichtet, hingezielt. Es iſt doch gar nicht zu leugnen, daß auf פִּי in dem Verſe ein beſonderer Nachdruck gelegt iſt, und wenn unter den Kindern und Säuglingen an die Jünger des Herrn gedacht werden ſollte, ſo träte jener der Rede vorangeſtellte Begriff wenigſtens nicht in ſeiner vollen und einzig nothwendigen Beziehung hervor; denn der Verfaſſer ſchaut in jenen vorzugsweiſe die Schwachen und Unmündigen an. Aber eben deßhalb will auch עוֹלְלִים וְיֹנְקִים für dieſe Bezeichnung *gar nicht* recht paſſen; wir würden dann weit eher etwa גְּבָרִים erwarten, wie dort der Prophet Jeremia ſo ſchön von ſich ſagt: גֶּבֶר אָנֹכִי. Und vollends die „Säuglinge" nehmen ſich nicht wohl aus in der dem Dichter untergelegten Gedankenreihe, da offenbar dieſe niedrigſte Stufe des menſchlichen Lebensalters zu wenig die ferne Bedeutung der Gründer des Reiches Chriſti und der Beſtreiter ſeiner Feinde erreicht. In die Worte לְהַשְׁבִּית אוֹיֵב וּמִתְנַקֵּם wollen wir auch einen recht ſtarken Sinn hineingelegt haben, nur ſehen wir nicht ein, warum in ihnen als ſolchen nothwendig die wirkliche Vernichtung des Gott Widerſtrebenden oder des Satan gefunden werden ſoll. Beſtimmter wäre dann jedenfalls הַשְׁמִיד geweſen, während הַשְׁבִּית, in Verbindung zu פִּי geſetzt, eher auf die Beſchwichtigung atheiſtiſcher Redner hinweiſt. Was nun aber vor Allem die Auffaſſung des Verſes bei Matthäus betrifft, ſo begünſtigt ſie die Deutung unſeres Verfaſſers durchaus nicht, denn

Jeſus Chriſtus, indem er unſern Vers wirklich anführt, will dem Spotte der Prieſter und Schriftgelehrten begegnen, als werde er nur von Knaben verherrlicht; heißt's nicht ſchon, ſagt er, in Davids Pſalmen, daß Gott aus dem Munde der Kinder und Säuglinge ſich Lob gegründet habe? In dieſer einer heiligen Ironie dienenden Bezugnahme auf unſern Vers liegt aber für uns ſo wenig ein tiefes Geheimniß typiſcher Rede, daß wir den von dem Verfaſſer gegen Olshauſen ausgeſprochenen Vorwurf auch auf uns nehmen müſſen: „es ſey mit der Exegeſe des A. T. jetzt bei uns ſo tief herunter gekommen, daß ſogar dieſer Ausleger durch wohlgemeintes, halb unbewußtes Nachgeben im Verhältniſſe zur Zeit bei jener Stelle des Evangeliſten nur meine: in unſerm Schriftworte ſey das kindliche Alter dargeſtellt als auch gemacht, Gottes Lob zu verkündigen — und aus der Anwendung deſſelben von Chriſto (oder Matthäus) könne an und für ſich auf die Meſſianität des Pſalms nicht geſchloſſen werden."

In der Erklärung des vierten Verſes folgt der Verfaſſer exegetiſchen Winken von Bengel und Meyer und fußt auf der auch von Luther befolgten Ueberſetzung: „denn ich werde ſehen," indem er ſeines Vorgängers Auslegung ſich ganz aneignet: „der Sänger fängt den folgenden Vers mit dem Wörtlein denn oder auch ja gewiß an und will damit ſagen, es ſtehe eine andere Welt bevor, wo nicht äußere Vernunft, noch Kraft, Hader oder Hoffarth, ſondern die Demuth und Herzenseinfalt der göttlich-klugen Unmündigen herrſchen werde, unter die er, der König, ſich ſelber zählt. Und hier erſtaunt er über die hohe Beſtimmung, welche der elenden Kreatur von ihrem Erbarmer beſchieden iſt." Wenn nun aber Herr Stier uns fragt: „was dünkt dich, gläubiger Leſer, ob das wohl hineingelegt iſt, oder einfach aus dem Worte genommen?" ſo antwortet kein Echo in uns: „genommen," ſondern wir ſagen frei heraus: „hineingelegt." — „Die

zukünftige, verklärte Welt," ſagt freilich der Verfaſſer, „iſt Chriſto unterthan (Epheſ. 1, 21) und in Chriſto dem Menſchen (Epheſ. 2, 6. 7): das iſt bibliſch, warum ſollte es hier nicht geweißagt ſeyn?" Aber was nützt doch die Frage? — Welch' ein zwangvoller Uebergang, die Bedeutung des „Denn" zu erweiſen, während das Wenn, rückwärts und vorwärts betrachtet, auf das Einfachſte ſich darlegt! — Wenn aber der Verf. beſonders auch mit Rückſicht auf Hebr. 2, 5: *οὐ γὰρ ἀγγέλοις ὑπέταξε τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν* unter dem Himmel die zukünftige, verklärte, Chriſto und in Chriſto dem Menſchen untergebene Welt verſtanden wiſſen will, ſo muß uns auffallen, daß der Dichter an der Höhe ſein Auge vorzüglich auf Mond und Sterne gerichtet hat; denn wie können ſie gerade auf die einſtige Herrlichkeit der Kinder Gottes eine geheimnißvolle Vorbedeutung haben, und warum iſt die Sonne, als die glänzendſte aller Erſcheinungen, nicht genannt? Unſer ſcharfſinniger Ausleger findet allerdings *auch hier* eine Auskunft, die aber deßhalb nicht genügen kann, weil ſie mit ſeiner bereits entwickelten Auffaſſung des Himmels in keinem vollen und klaren Einklange ſteht. Er redet nämlich wieder mit Meyer: die einfältigen Lichtlein des Himmels gleichen einem Heere von ſpielenden Kindern und Säuglingen, ſind aber eine ungeheure Heeresmacht mit ihren kindlich frommen Bewohnern, von denen es heißt, daß die Morgenſterne Gott gelobt hätten (Hiob 38, 7), und ſetzt dann hinzu: „wie dagegen die Säuglinge und Unmündigen Gottes einſt alle zu jenen Höhen erhoben werden und mit ihrer Herrlichkeit als ein Himmel Gottes ſtrahlen ſollen!" Hier nun vermiſſen wir logiſche Deutlichkeit der Begriffe, nach der doch ſonſt der Verf. bei aller Vorliebe für das Geheimniß mit einer rühmenswerthen Beſonnenheit und Nüchternheit ſtrebt; denn zuerſt ſollen die unmündigen Kinder die glänzenden Sterne des Himmels der zukünftigen Welt abbilden und nachher

ſoll ſich doch David ſelbſt ihnen beizählen und ausrufen: „denn ich werde deinen Himmel ſehen und den Mond und die Sterne u. ſ. w.” Die Anſchauung des Sternenhimmels erklärt ſich der Verf. ſchon aus der Verheißung Abrahams (1 Moſ. 16, 6.): alſo (wie die Sterne am Himmel) ſoll dein Same werden, d. h. aber nicht bloß: ſo zahlreich, ſondern auch: ſo herrlich, ſo himmliſch verklärt,” wobei indeſſen offenbar der Mond zu kurz gekommen iſt und umſonſt im Liede ſcheinet. Der Verf. nennt den Pſalm mit Meyer ein Nachtſtück: „unſer Dichter ſitze in der Finſterniß der hieſigen Welt und ſeine Seele ſtrecke ſich nach allen Sonnen aus, die Gott bereitet oder vielmehr befeſtigt hat.” Hier hüllen ſich aber doch die neueſten Vertheidiger der typiſchen Interpretation in ein allzu nächtliches Dunkel; denn aus dem Verſe tritt dem unbefangenen, tieferer Deutung keineswegs verſchloſſenen Sinne auch nicht eine Spur von dem Sichherausſehnen aus der Finſterniß der hieſigen Welt oder gar einem Sichausſtrecken nach allen Sonnen entgegen; der Dichter iſt nur in eine ſinnige und ſelige Betrachtung der am Himmel leuchtenden Majeſtät Gottes verloren.

V. 5. verſteht ſich von ſelbſt, daß der Verf. beſonders wegen des בֶּן־אָדָם an die Erniedrigung der Menſchheit in Chriſto denken werde; er iſt unter dieſem Namen „Menſchheitsrepräſentant.” Ganz recht! Auch wir finden in dem Ausrufe des Dichters nicht etwa den Ausdruck der hohen Würde des Menſchen, wogegen übrigens auch die meiſten neueren Exegeten ſich erklären, können aber doch die einzige Beziehung Davids auf ſeinen gegenwärtigen Zuſtand auch nicht aufgeben. Damit leugnen wir aber auch wieder nicht, daß erſt in dem leidenden Erlöſer, in dem ſich Gott in Wahrheit geoffenbaret, die Bedeutung des Menſchenſohnes in der höchſten Erſcheinung hervorgetreten iſt und daß das erhebende Gefühl der Begnadigung aus der Höhe, was ſich ſo herrlich verſöhnend ſchon in das Bekennt-

niß der Demuth unſeres Verſes gemiſcht, in den Worten und Thaten Jeſu Chriſti ſeinen Triumph gefeiert hat. Da in dem ganzen Verſe auch nicht ein Wörtlein vorhanden iſt, welches eine mehr weißagende Hindeutung auf die Zukunft, als eine Beſchauung der Gegenwart in der Seele des alttestamentlichen Schriftſtellers vorausſetzen ließ, ſo hieße es, das klare Licht des poetiſchen Bewußtſeyns auslöſchen und die Grenzen der Hermeneutik verrücken, wenn man unſerem Verf. mehr zugeben wollte, als daß erſt vom Standpunkte des neuen Teſtaments aus unſere Stelle in ihrer ganzen Fülle ſich reich entwickelnder geſchichtlicher Wahrheit begriffen werden könne; aber dieſes Begreifen iſt kein Auslegen. Ich habe mich abſichtlich des Ausdrucks „altteſtamentlicher Schriftſteller" bedient, denn das iſt es, was noch beſonders gegen das exegetiſche Syſtem des Verf. in Rechnung gebracht werden muß, daß wir ja nicht den unmittelbaren Ausruf des redenden Mundes vor Augen haben, ſondern den mit Beſonnenheit und Umſicht aufgezeichneten Satz der ſchreibenden Hand. Darin liegt aber ein für die pſychologiſch-hermeneutiſche Würdigung der gebrauchten Worte bedeutender Unterſchied. Denn beim ruhigen Niederſchreiben des in poetiſcher Erregung gezeugten Gedankens würde ohne Zweifel die vorwaltende Beziehung deſſelben auf die künftige Erſcheinung des Meſſias in David hervorgetreten und in der Beſtimmtheit des Wortes hervorgedrungen ſeyn. — Noch eine ſcheinbare Kleinigkeit wollen wir bei dieſem Verſe bemerken, die aber doch nicht ohne Belang iſt. Der Verf. ſagt: „es bleibt allemal, auch wenn wir כִּי אֶרְאֶה im Futur. der Weißagung nehmen, etwas dazwiſchen zu denken, wie: in dieſer Betrachtung rufe ich aus — jetzt ſchon — und dann werde ich, im ſeligen Rückblick, erſt ganz verſtehend ausrufen: was iſt der Menſch!" Es iſt aber gewiß auffallend und der hebräiſchen Conſtructionsweiſe zuwiderlaufend, daß wir zur Vermittelung des Verſes mit dem Vorhergehenden ein „ich

muß ſagen” einfügen ſollen. Nehmen wir V. 4. als Vorderſatz, dann verſteht ſich dieſe Ergänzung von ſelbſt; nach der Verbindung des Verf. bleibt immer eine Härte.

Zu Anfang der Erklärung des 6ten Verſes ereifert ſich der Verf. gewaltig über diejenigen Ausleger, welche hier den Dichter „auf gut naturaliſtiſch von der Hoheit des Menſchen nächſt Gott” reden laſſen, wobei er freilich, merkwürdig genug, Geſenius und Calvin mit einem gleichen Kanon belegen muß, und betrachtet es als unbibliſch, von dem Menſchen, wie er iſt, zu ſagen: „du haſt ihn ein wenig geringer, als Gott oder die Engel, geſetzt.” Herr von Meyer meint ſogar: „der räthſelhafte Spruch unſeres Pſalms ſey eine Falle, worin ſich der menſchliche Hochmuth fange, um verlacht zu werden.” Unſere typiſchen Ausleger ſtützen ſich nun ganz auf die Auffaſſung der Stelle im Briefe an die Hebräer (Kap. 2, 6 ff.), nach der Ueberſetzung der LXX: *ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους*. Wir proteſtiren aber zuerſt dagegen, daß אֱלֹהִים im A. T. für „Engel” gebraucht werde; wenigſtens die von dem Verf. angeführten Stellen (Pſ. 97, 7. 96, 4.) beweiſen dieſe Bedeutung gar nicht. Am letzteren Orte iſt ſicher von Götzen, d. i. von den Göttern anderer Völker die Rede, wie der Zuſammenhang von V. 4. u. 5. deutlich lehrt; aber auch V. 4. für ſich allein ſpricht gegen die Engel, wenn es heißt: „Groß iſt Gott und ſehr preiſenswerth, נוֹרָא הוּא עַל־כָּל־אֱלֹהִים; wem kann es da einfallen, „mehr, als alle Engel, iſt er zu fürchten” zu überſetzen? aber „als alle Götter” liegt nahe, und könnte man darüber noch zweifelhaft ſeyn, ſo erklärt ja der unmittelbar folgende, mit כִּי beginnende Vers beſtimmt genug, daß die אֱלֹהֵי הָעַמִּים gemeint, weil ſie אֱלִילִים ſeyen. Nicht anders iſt es auch der Fall mit der Stelle im folgenden, dem vorigen eng verwandten Pſalm, wo es V. 7. heißt: „zu Schanden werden alle Diener der Bilder, die der Götzen ſich rühmen,” und hinzugeſetzt wird: הִשְׁתַּחֲווּ לוֹ כָּל־אֱלֹהִים,

wo doch der Zuſammenhang wieder auf das Unzweideutigſte gegen die Engel und für die Götter ſpricht, beſonders wenn man V. 9. vergleicht. Aber auch dieſe in den angezogenen Stellen unbegründete Bedeutung von אֱלֹהִים gar nicht in Anſchlag gebracht, ſo ſpricht ſchon der Parallelismus unſeres Verſes gegen die vom Verf. philologiſch vertheidigte Erklärung der LXX. und des Hebräerbriefes; denn die Worte: „und krönteſt ihn mit Glanz und Hoheit" laſſen als Widerhall des im erſten Gliede angeſtimmten Gedankens eher an Gott ſelbſt, als an die Engel denken, wie denn auch die nun folgende Ausführung, worin die Bevorzugung des Gekrönten beſtehe, daß er Herrſcher und König ſey auf Erden, nicht an Gott dienende Weſen, ſondern an den Herrn der Schöpfung ſelbſt erinnert. Anders verhält es ſich nun allerdings mit מְעַט, welches wirklich auch von der Kürze der Zeit ſtehen kann und in dieſem Sinne z. B. Pſ. 37, 10. ſicher gebraucht iſt. Da wir aber die Erklärung von אֱלֹהִים durch Engel als dem Sprachgebrauche, Parallelismus und Zuſammenhange entgegen bereits widerlegt haben, ſo fällt dieſe damit zuſammenhängende Auffaſſung des מְעַט ſchon von ſelbſt hinweg. Daher ſind wir auch bei dem beſten Willen nicht im Stande, folgende Worte des geehrten Verf. zu unterſchreiben: „und ſo thut ſich uns der Centralſinn der Stelle auf, wonach im Centrum des Pſalms die Beziehung auf die Perſon Chriſti, des Menſchheits-Repräſentanten, in den Vordergrund tritt. An ihm und ſeiner Erniedrigung ſehen wir, wie der Apoſtel ſo treffend ſich ausdrückt, die unſrige: ſein Leiden für uns iſt ein Spiegel unſeres Falles. Während er an ſich aller Engel Herr iſt (Hebr. 1.) und ihre Legionen ihm zu Gebote ſtänden (Matth. 26, 53), wird er an unſerer Statt ſo unter dieſelben erniedriget, daß ſogar Einer ihm zur Stärkung erſcheinen muß (Luc. 22, 43); darauf aber wird er gekrönet mit der Herrſchaft über alle Kreatur Gottes im Himmel und auf Erden. So iſt der

Menſch in ſeinem Falle, als אֱנוֹשׁ, unter die gethan, deren Herr zu ſeyn er urſprünglich beſtimmt war, und das freilich nicht nur ein wenig, auch nicht nur auf kurze Zeit; aber durch die Heimſuchung in Chriſto wird Allen, die in Chriſtum eingehen, die lange Noth und Schande zu einem kurzen Durchgange gegen die ewige Herrlichkeit gerechnet.“ Wir ſagen demnach lieber mit Tholuck, „daß die LXX. die richtige Auffaſſung unſeres Textes weſentlich verfehlt habe,“ und „daß ſich unſer Verfaſſer durch die Ueberſetzung zu einer dem altteſtamentlichen Texte nicht entſprechenden Anwendung habe verleiten laſſen.“ Vgl. S. 40. der Beilage zum Commentar zum Briefe an die Hebräer.

Indem der Verf. conſequent nach Hebr. 2, 8. auch den 7ten Vers interpretirt, daß das hier Geſagte von der noch in der Niedrigkeit lebenden Menſchheit augenſcheinlich nicht gelte, ſondern von dem Menſchenſohne, der in Chriſto erhöhet ſey, weiſt er beſonders darauf hin, daß מַעֲשֵׂי יָדֶיךָ ganz klar das vorige מַעֲשֵׂה אֶצְבְּעֹתֶיךָ aus V. 4. wieder aufnehme, „folglich zu allererſt von einer Herrſchaft über alle Himmel Gottes und ihre Sterne und Kräfte (1 Petr. 3, 22; Matth. 24, 29) die Rede ſey, und daß man auf das nachdrücklich damit parallele כֹּל denſelben Nachdruck, wie der Apoſtel: *οὐδὲν ἀφῆκεν αὐτῷ ἀνυπότακτον* (ſ. auch Epheſ. 1, 22) zu legen und den Ausdruck שַׁתָּה תַחַת־רַגְלָיו in dieſelbe Verbindung mit Pſ. 110, 1. zu bringen habe, wie 1 Kor. 16, 26 ff. geſchieht.“ Wir müſſen es aber im Sinne und Geiſte unſeres Auslegers ſtreng mit den Worten nehmen und dürfen daher nicht überſehen, daß oben (V. 4.) der Ausdruck: „Werk deiner Finger“ und hier: „Werk deiner Hände“ vorkomme, ſo daß dort das künſtliche, äußere Gebilde des Himmels, an unſerer Stelle aber das von Gott Geſchaffene überhaupt gemeint ſey, folglich kann von einer Herrſchaft über alle Himmel Gottes und ihre Sterne und Kräfte nicht die Rede ſeyn. Was aber die Stelle 1 Kor. 16, 25 ff. betrifft, ſo können wir auch

hier nur eine der apoſtoliſchen Beweisführung paſſend ſich einfügende Benutzung altteſtamentlicher Worte von dem großartig-chriſtlichen Standpunkte aus ſehen: daß Alles, was im A. T. von der Herrlichkeit des Menſchen überhaupt geſagt ſey, ſeine vollſtändige Erfüllung und höchſte Wahrheit erſt in dem Menſchenſohne, Jeſus Chriſtus, gefunden habe. Der Ausdruck שַׁתָּה תַחַת־רַגְלָיו ſoll auf die oben (V. 3) genannten צֹרְרִים und אוֹיֵב וּמִתְנַקֵּם zurückweiſen; dann wird aber der nächſte Wortſinn, den doch der Verf. nach ſeinen Verſicherungen nicht verkürzen will, jedenfalls arg verletzt, da er ſich nothwendig ſo herausſtellen müßte: der Menſch als Menſch ſoll alle Menſchen als ſeine Feinde unter ſeine Füße bringen. Herr Stier hätte aber hier überhaupt eher vor- als rückwärts ſehen ſollen, wo ſich ihm dann die Erklärung der alſo premirten Redensart: „du haſt ihm Alles unter ſeine Füße gelegt" ganz einfach hätte ergeben müſſen. Aber gerade in den folgenden Schlußverſen des Pſalms verfeindet ſich der typiſche Ausleger mit dem Dichter als ſolchem am ſtärkſten. Er will ihm das Recht nicht laſſen, den Menſchen in ſeinem jetzigen Zuſtande als König der Thiere zu betrachten, und ſchaut in dem klaren poetiſchen Worte tiefe Hindeutungen auf die fernſte Zukunft, „wo alle Kräfte, Körper und Weſen des weiten Aethermeeres und der Himmelsgefilde eine gehorſame Heerde des großen Hirten, welcher jetzt אֱנוֹשׁ und בֶּן־אָדָם heißt, des Menſchen in Chriſto ſeyn werden." Freilich kann er mit Herrn von Meyer ſagen: „der Menſch weiß daher nicht einmal mehr dem zahmen Schafe zu gebieten, viel weniger dem Gewild. Er muß zwingen und überliſten; ſie hören ihn nicht, kennen ihn nicht. Er muß dieſe Rebellenwelt würgen, um nicht ihr Opfer zu ſeyn. Einen Daniel ließen die Löwen unverſehrt, Raben ſpeiſten den Elias, der Herr war bei den Thieren in der Wüſte; von Heiligen des Chriſtenthums erzählt man, wie die wilden Thiere ihnen unſchädlich und dienſtbar geweſen ſind.

Jene ſanfte Herrſchaft, wo das Thier auf ſeinen Namen (1 Moſ. 2, 19. 20) und auf das ſeiner Natur gemäße Wort gehorchte, hat der Menſch verloren." — Aber vergißt er denn ganz das große Wort des Schöpfers, welches an Adam nach verübter Schuld erging: „du ſollſt dir im Schweiße deines Angeſichts dein Brod verdienen"? und iſt der Menſch im Schweiße ſeines Angeſichts kein König? Fallen nicht grimmige Tiger in der Hitze des Streites durch die mächtige Waffe der menſchlichen Hand, und folgt nicht der majeſtätiſche Löwe mit der Demuth des Lammes dem Flötentone eines Kindes?

2.

Kritiſche Ueberſicht

über die neueſten, das *γλώσσαις λαλεῖν* in der erſten chriſtlichen Kirche betreffenden Unterſuchungen

(mit beſonderer Rückſicht auf die Schrift: die Geiſtesgaben der erſten Chriſten, insbeſondere die ſogenannte Gabe der Sprachen. Eine exegetiſche Entwickelung von Dr. David Schulz. Breslau 1836). *)

Von

Dr. Baur

in Tübingen.

Den Leſern der Studien und Kritiken iſt gewiß die gelehrte und gründliche Abhandlung über die Gabe des *γλώσσαις λαλεῖν* in der erſten chriſtlichen Kirche, mit wel-

*) Da die von Bleek ſchon im Jahre 1829 in dieſer Zeitſchrift angeregte Unterſuchung über die Sprachengabe ſeitdem vielfach weiter geführt worden iſt, ſo ſchien es zweckmäßig, wieder einmal in einem Ueberblick auf das bisher und neuerdings Geleiſtete zurückzukommen, und nicht anders als ſehr willkommen konnte uns das Anerbieten des Herrn Dr. Baur ſeyn, eine ſolche kritiſche Ueberſicht für die Studien zu liefern. Indem wir auf dieſe Weiſe im Begriff ſtanden, von der früher ausgeſprochenen Erklärung, dieſen Gegenſtand

cher Bleek den zweiten Jahrgang dieſer theologiſchen Zeitſchrift eröffnete, noch in gutem Andenken. Dieſer Abhandlung gebührt, wie man auch im Uebrigen über den Werth der in ihr aufgeſtellten Anſicht urtheilen mag, das Verdienſt, einen höchſt dunkeln und doch für unſere Kenntniß des inneren Lebens der erſten chriſtlichen Gemeinde in mancher Beziehung nicht unwichtigen Gegenſtand zuerſt wieder zur Sprache gebracht zu haben, aber ſchon die weiteren, zwiſchen Olshauſen und Bleek angeknüpften Erörterungen gaben den Beweis, wie viele Schwierigkeiten hier noch zu überwinden ſind, um über eine uns ſo fern liegende, in ſo räthſelhaften Zügen überlieferte Erſcheinung zu einer klaren und befriedigenden Vorſtellung zu kommen. Die verehrten Herausgeber der Studien und Kritiken ſahen ſich zwar, um durch weitere Verhandlungen über dieſen einzelnen Gegenſtand das Maß für eine Zeitſchrift nicht zu überſchreiten, zu der Erklärung veranlaßt, daß die Sache für die Studien überhaupt als geſchloſſen zu betrachten ſey (Jahrg. 1831. S. 566); da jedoch die einmal begonnene Unterſuchung auch ſeitdem nicht ruhte und neben meiner, ſchon im J. 1830. in der tübinger Zeitſchrift für Theol. Heft 2. S. 75 ff. erſchienenen Abhandlung über den wahren Begriff des γλώσσαις λαλεῖν, nebſt dem Nachtrage zu derſelben von Dr. Steudel (a. a. O. S. 133 f.) namentlich durch die Abhandlungen von Bäumlein (in den Studien der evangeliſchen Geiſtlichkeit Würtembergs Bd. VI. H. 2. S. 40 f. über den Begriff des γλώσσαις λαλεῖν mit beſonderer Berückſichtigung der Abhandlungen der Herren Profeſſoren Dr. Baur und Dr. Steudel in der tüb. Zeitſchrift 1830. 2.)

Betreffendes nicht mehr aufnehmen zu wollen, eine Ausnahme zu machen, kam uns zugleich die Abhandlung des Herrn Repet. Wieſeler zu, der wir um ihrer Tüchtigkeit willen eine Stelle nicht wohl verſagen durften. Indeß ſoll durch dieſe gewiß zu rechtfertigenden Ausnahmen das früher Ausgeſprochene nicht ungültig werden.

Die Redaction.

und Schneckenburger (in den Beiträgen zur Einleitung ins N. T. Stuttg. 1832. S. 76 f. die Pfingſtbegebenheit), das neander'ſche Werk über die apoſtoliſche Kirche I. S. 11 f., die Commentare von Billroth, Rückert, Olshauſen über den erſten Brief an die Korinthier, und neueſtens durch die Monographie von Dr. Schulz einen weiteren nicht unbedeutenden Zuwachs erhalten hat, ſo dürfte es auch für die Studien nicht mehr zu früh ſeyn, den früher verlaſſenen Gegenſtand wieder aufzunehmen, um in einer Ueberſicht über die bisherigen Verhandlungen die Hauptmomente hervorzuheben, die in Betracht kommen, um ein ſo viel möglich feſtſtehendes Reſultat zu gewinnen. Von ſelbſt verbindet ſich hiermit eine nähere Beurtheilung der ſchulz'ſchen Schrift, welche, durch das neander'ſche Werk veranlaßt, mit genauer Berückſichtigung der verſchiedenen bisher aufgeſtellten Anſichten den fraglichen Gegenſtand, was beſonders die exegetiſche Entwickelung betrifft, auf eine ſo umfaſſende Weiſe behandelt, daß ſie als die Hauptſchrift hierüber angeſehen werden kann, und dem Verfaſſer dieſer Abhandlung iſt die Gelegenheit um ſo erwünſchter, auf ſeine frühere Unterſuchung noch einmal zurückzukommen, da er ſeine Anſicht, obgleich ſie im Weſentlichen dieſelbe geblieben iſt, doch zugleich in Manchem berichtigen und weiter begründen zu können hofft.

Die Schwierigkeit der Aufgabe, die hier zu löſen iſt, beſteht hauptſächlich darin, daß es ſich um eine Vorſtellung der Sache, von welcher die Rede iſt, handelt, welche auf die beiden Hauptſtellen, in welchen uns das λαλεῖν γλώσσαις begegnet, auf die gleiche Weiſe anwendbar ſeyn muß; denn darüber iſt auch in den neueſten Unterſuchungen nirgends ein Zweifel geäußert worden, daß es im Weſentlichen dieſelbe Erſcheinung iſt, die wir ſowohl hier, als dort vor uns haben, ſo verſchieden auch die beiden Beſchreibungen lauten mögen, die wir mit einander vergleichen können. Hätten wir bloß entweder die eine oder die andere

Darſtellung, ſo wäre es unſtreitig ſchon längſt viel leichter geweſen, über die Sache ins Reine zu kommen, da aber die beiden Beſchreibungen in ſo manchen Punkten divergiren, ſo iſt es äußerſt ſchwer, ſie ſo mit einander auszugleichen und in Einklang zu bringen, daß die verſchiedenen Merkmale, die ſie uns darbieten, zur Einheit einer in ſich zuſammenhängenden Vorſtellung zuſammengehen. Dieß iſt auch den neueſten Unterſuchungen noch nicht vollkommen gelungen; bei allem Beſtreben, die Sache in ihrer reinen Objectivität aufzufaſſen, neigen ſie ſich doch immer wieder mit einem zu großen Uebergewicht entweder auf die eine oder die andere Seite, ſo daß die im Ganzen aufgeſtellte Anſicht nur für die eine der beiden Beſchreibungen paßt, mit der anderen aber nur mit Mühe vereinigt werden kann. Wie wenig auch die ſchulz'ſche Erklärung über dieſe Einſeitigkeit hinwegzukommen weiß, wird ſich nachher zeigen. So ſtehen daher immer noch die beiden Seiten, mit welchen ſich uns die vor uns liegende Erſcheinung in der Apoſtelgeſchichte und dem apoſtoliſchen Briefe darſtellt, in einer zu abſtracten Geſtalt einander gegenüber, und die Aufgabe iſt immer noch, die verſchiedenen Merkmale, die wir zu unterſcheiden haben, ſo aufzufaſſen, daß ſie zu flüſſigen, beweglichen Momenten eines concreten, durch ſeine eigene Dialektik ſich entwickelnden Verlaufs der Sache werden.

Verſuchen wir es nun, in dieſem Sinne einen der Natur der Sache entſprechenden Begriff des λαλεῖν γλώσσαις zu gewinnen, ſo iſt unſtreitig das Erſte, wovon wir ausgehen müſſen, das in dem λαλεῖν γλώσσαις enthaltene Merkmal der Zunge. Das λαλεῖν γλώσσαις iſt in ſeinem erſten Momente, wenn wir auf die urſprüngliche, ſinnlichſte ihm zu Grunde liegende Bewegung zurückgehen, nichts Anderes, als das Lautwerden eines inneren Seelenzuſtandes (man vergl. über dieſe Grundbedeutung von λαλεῖν und ſeinen Unterſchied von λέγειν ꝛc. Schulz S. 94. f.) durch

das Organ der Zunge. Das *λαλεῖν γλώσσαις* iſt zunächſt ein *λαλεῖν διὰ τῆς γλώσσης* (1 Kor. 14, 9) oder ein *λαλεῖν γλώσσῃ* (V. 2. 13. 27.) In dieſen beiden Ausdrücken kann das Wort *γλῶσσα*, wie beinahe von allen Erklärern a) zugegeben wird, nur in der Bedeutung Zunge genommen werden und das *λαλεῖν γλώσσαις* iſt demnach dieſer Bezeichnung zufolge ein bloßes Sichvernehmenlaſſen durch die Zunge, eine Aeußerung, welche ohne Rückſicht auf einen Inhalt ſich bloß durch das Formelle charakteriſirt, daß die Zunge das dabei thätige Organ iſt. Ganz irrig aber wäre es, wenn man aus dieſen Bezeichnungen die Folgerung ziehen wollte, das *γλώσσαις λαλεῖν* ſey in allen ſeinen Erſcheinungen nichts Anderes geweſen, als was zunächſt in dem Ausdrucke *λαλεῖν διὰ τῆς γλώσσης* liegt, und Bleek bemerkt mit Recht (II. 1. S. 9), da die Gabe des *λαλεῖν γλώσσαις*, welche Anſicht man auch von ihr für die richtigere halten möge, doch jedenfalls durch das Werkzeug der Zunge geübt werde, ſo habe ſie ein *διδόναι λόγον διὰ τῆς γλώσσης* genannt werden können, wenn auch in den Formeln ſelbſt, welche den eigenthümlichen Ausdruck für dieſe Gabe bilden, das Wort *γλῶσσα* nicht gleichfalls von der Zunge als dem Werkzeuge der Rede zu nehmen ſey, ſondern in irgend einer anderen Bedeutung, ſey es als Bezeichnung verſchiedener Sprachen, oder neuer, beſtimmter, einzelner Aus-

a) Nur darüber findet noch eine Verſchiedenheit der Erklärung ſtatt, daß Einige, wie namentlich Bleek (II, 1. S. 9. 44), Olshauſen (II, 3. S. 539. f.), Bäumlein a. a. O. S. 105, den Ausdruck *γλώσσῃ λαλεῖν* nicht mit *διὰ τῆς γλώσσης λαλεῖν*, ſondern mit *γλώσσαις λαλεῖν* zuſammennehmen. Man vgl. dagegen was ich ſchon in meiner frühern Abhandlung (S. 78.) bemerkt habe. Auch Schulz unterſcheidet nicht genau genug zwiſchen *λαλεῖν γλώσσῃ* und *λαλεῖν γλώσσαις* und ſtellt noch überdieß in Eine Reihe mit dieſen Ausdrücken *λαλεῖν ἐν γλώσσῃ* (S. 115), wobei doch die Präpoſition *ἐν* keineswegs die Bedeutung von *διὰ* haben kann. Man vgl. über *γλῶσσα* in dieſem Sinne meine frühere Abhandlung (S. 115).

drücke. Auf der anderen Seite aber geht Bleek darin ſchon zu weit, daß er ein Lallen unarticulirter Töne aus dem Umfange des λαλεῖν γλώσσαις völlig ausſchließen will (a. a. O. S. 10), und ich muß hierin der abweichenden Meinung Olshauſen's (Studien 1831. 3. S. 575 f.) beiſtimmen. Laſſen wir auch den von Olshauſen gegen Bleek angeführten Grund, daß ſich nicht abſehen laſſe, worin denn das Geſchäft des Hermeneuten beſtanden habe, wenn der γλώσσαις λαλῶν nicht auch in unarticulirten Tönen geredet hätte, daß die ἑρμηνεία γλωσσῶν kein wahrhaftiges, durch keine menſchliche Kraft producirbares Charisma geweſen ſeyn könnte, wenn ſie bloß ein Ueberſetzen aus ungewöhnlicher Redeweiſe in die gewöhnliche und nicht ein geiſtiges Faſſen des oft von dem γλώσσαις λαλῶν nur dunkel Angedeuteten und nur in allgemeinen Tönen Kundgegebenen geweſen wäre, vorerſt noch auf ſich beruhen, ſo läßt ſich doch gewiß nicht begreifen, wie der Apoſtel überhaupt dazu gekommen ſeyn ſollte, das λαλεῖν γλώσσαις als ein bloßes λαλεῖν διὰ τῆς γλώσσης oder als ein εἰς ἀέρα λαλεῖν (1 Kor. 14, 7.) zu bezeichnen, wenn es nicht wirklich eine Seite ſeiner Erſcheinung gehabt hätte, welcher zufolge ſein Charakteriſtiſches in bloßen Bewegungen der Zunge, in einem Hervorſtoßen unverſtändlicher und wohl auch unarticulirter Laute beſtand. Was Bleek a. a. O. dagegen bemerkt, daß wir gerade bei dem λόγον διδόναι (1 Kor. 14, 9.) am wenigſten an ein Lallen unarticulirter Töne denken werden, daß man dafür eher φωνὴν διδόναι oder dergleichen erwarten würde, beweiſt nichts, indem ja der Apoſtel nur negativ ſich ausdrückt: ἐὰν μὴ εὔσημον λόγον δῶτε, bei einem poſitiven Ausdruck aber allerdings ſich des Ausdrucks λόγος nicht bedient haben würde, wie er ja auch unmittelbar nachher nur von einem εἰς ἀέρα λαλεῖν ſpricht a). Daſſelbe liegt unſtreitig auch

a) Das γλώσσαις λαλεῖν war im Ganzen kein εὔσημος λόγος, deßwegen konnten aber doch λόγοι (14, 19.), die für ſich wohl ih-

in der unmittelbar vorangehenden Vergleichung des λαλεῖν γλώσσαις mit muſikaliſchen Inſtrumenten, durch welche keine Melodie entſteht, wenn Alles in Einem Tone fortgeht und nicht die nöthigen Intervalle zwiſchen den Tönen beobachtet werden (ἐὰν διαστολὴν τοῖς φϑόγγοις μὴ δῷ, V. 7.). Was in der Muſik das Melodiſche der Töne iſt, iſt bei dem Gebrauche der Zunge das Articulirte der Laute, wodurch die Laute erſt zu Worten, zu einer verſtändlichen, unterſcheidbaren Rede werden. Fehlte es alſo dem λαλεῖν γλώσσαις, wenn auch nicht durchaus, doch in ſo manchen ſeiner Aeußerungen und nach dem Eindrucke, welchen es oft genug hervorbringen mußte, an demjenigen, was in der Muſik die διαστολὴ der φϑόγγοι iſt, oder an einem εὔσημος λόγος (was auch Schulz S. 173. nicht genau genug durch „wohlgeordnete Rede" überſetzt), was kann es anders geweſen ſeyn, als ein Hervorbringen von Lauten, die von unarticulirten Tönen nicht ſehr verſchieden geweſen ſeyn können? Die bloße Undeutlichkeit des Inhalts, das für Andere Unverſtändliche oder der Mangel einer wohlgeordneten Rede würde die Vergleichung des Apoſtels nicht ſo paſſend erſcheinen laſſen, als ſie es unter jener Vorausſetzung iſt.

Schon dieſes erſte Moment des γλώσσαις λαλεῖν gibt uns eine ziemlich klare Vorſtellung der Sache. Je mangelhafter und verworrener es in ſeinen nach außen gehenden Mittheilungen war, deſto intenſiver muß es als innerer Gemüthszuſtand geweſen ſeyn und es findet daher hier Alles ſeine Stelle, was ſchon längſt über das γλώσσαις λαλεῖν als einen Zuſtand des erhöhten, lebhaft erregten Gefühls, des Verſunkenſeyns in heilige Andacht, des Zu-

---

ren Sinn hatten, aber zuſammen keinen verſtändlichen λόγος bildeten, zu demſelben gehören. Solche λόγοι waren eben die Gloſſen in dem Sinne, in welchem nachher von ihnen die Rede ſeyn wird.

rücktretens des Weltbewußtſeyns geſagt worden iſt [a]), nur mit der Einſchränkung, die ich ſchon in meiner frühern Abhandlung (S. 124 f.) in Hinſicht des Bewußtloſen und Unwillkürlichen dieſes Zuſtandes geltend machen zu müſſen glaubte. Auch was Schulz als die auffallendſte Erſcheinung des γλώσσαις λαλεῖν hervorhebt, daß es ſich ganz beſonders durch fröhliche Jubeltöne und jauchzendes Gott Lobſingen geäußert habe, kann, ſoweit es überhaupt ſich begründen läßt, nur zu dieſer erſten Stufe des λαλεῖν γλώσσαις gerechnet werden. Nachdem Schulz durch eine Reihe bibliſcher Stellen über exaltirte Zuſtände die Quelle nachzuweiſen geſucht hat, aus welcher auch die Gloſſolalie des N. T. abzuleiten ſey, erklärt er ſich über dieſelbe weiter ſo (S. 139): „In der That bleibt uns nichts Anderes übrig, als dieſelbe in das Gebiet der Entzückungen zu verweiſen, und zwar ſie als Wirkung und Folge des zum höchſten Enthuſiasmus geſteigerten chriſtlichen Wonnegefühls zu betrachten, welches ſich vorzugsweiſe unter der Form gottbegeiſterter Andacht und exaltirter Lob- und Dankgebete darſtellte. Nämlich die Vorſtellung von dem in Chriſto verliehenen Heil, das Bewußtſeyn der unmittelbaren Gottgemeinſchaft erfüllte und durchglühte die Seele des Chriſtgläubigen, vermochte auch wohl ſie auf Momente bis ins Ueberſchwengliche zu entzücken. — Gab ſich die Seele dieſem Wonnegefühle ſchwelgend und ſchwärmend hin, was Wunder, wenn dann das objective Selbſtbewußtſeyn mehr und mehr zurücktrat, auch gänzlich verſchwand, wenn die Erfaſſung geſonderter Gedanken, beſonders aber die Deutlichkeit der Darſtellung unmöglich wurde, wenn daher nur unbemeſſene Geberden und Laute als unaufhaltſame Zeichen und Zeugen von der im Innern lebendigen Bewegung ſich an den Enthuſiaſten wahrnehmen ließen.

a) Vgl. Neander, Geſch. der Pflanz. u. Leit. der chr. Kirche durch die Ap. S. 171 f.; Schulz, a. a. O. S. 122. Bäumlein, a. a. O. S. 121.

Natürlich konnten dieſe äußerlichen Merkzeichen der Entrückung, da Freude und Wonne das Innere durchſtrömte, auch nur Töne und Geſten der Luſt, alſo Jauchzen und Lobſingen, Hallelujahgeſchrei und Frohlocken durch Ausdrücke und Geberden ſeyn. — Wir meinen ſonach, das jauchzende Anſtimmen neuer Weiſen oder, wenn man will, Melodien zur Verherrlichung Gottes und Chriſti in feſſellos hinſtrömenden Jubeltönen ſey durch die der Sache gar nicht unangemeſſene Ausdrucksweiſe *γλώσσῃ λαλεῖν* und *γλώσσαις λαλεῖν* bezeichnet worden. Hierzu ſteht, wie S. 154 f. Schulz zeigt, auch das Chariſma der *ἑρμηνεία γλωσσῶν* in dem angemeſſenen Verhältniß. Nämlich wenn auch im Zuſtande der Entrückung ſelbſt, während dem die andächtig begeiſterte Seele nur mit Gott redete und ihr Wonnegefühl in unverſtändlichen Tönen und Geberden kund werden ließ, eine Verſtändigung (*ἑρμηνεία*) mit Andern ſchlechthin unmöglich war, ſo ſollte doch nach Abſicht des Apoſtels entweder von dem Inſpirirten ſelbſt bei wiederkehrender Beſinnung jene für die Gemeinde erbauliche Auskunft und Mittheilung gewährt werden, oder ein Anderer im Zuſtande klarer Beſonnenheit über das Vorgefallene zur Verſammlung reden. Mochte es immerhin als eine noch ſchwierigere Aufgabe erſcheinen, von der Begeiſterung eines Andern, als von der eigenen Rechenſchaft abzulegen, immer bleibt doch nur als möglich zu denken übrig, daß ſich eine ſolche hinterherige für die Erbaulichkeit Vieler beſtimmte Betrachtung nothwendig mehr ins Allgemeine wenden und darin halten mußte, als auf Darlegung überſchwenglicher und ſchon darum unbeſchreiblicher Seelenempfindungen ausgehen durfte." Alles dieß läßt ſich unleugbar mit dem *λαλεῖν γλώσσαις*, wie es der Apoſtel beſchreibt, ſehr gut zuſammendenken, nur iſt Schulz den Beweis ſchuldig geblieben, daß *διὰ τῆς γλώσσης λαλεῖν* oder *γλώσσῃ λαλεῖν* völlig identiſch iſt mit *γλώσσαις λαλεῖν* und der Ausdruck *γλῶσσαι* im Pluralis in einer ſolchen

Verbindung und in dem von Schulz angenommenen Sinne ſonſt irgendwo vorkommt, als eben nur in den von der in Frage ſtehenden Erſcheinung handelnden Stellen. Es iſt nämlich nicht zu überſehen, daß der Pluralis γλῶσσαι nicht bloß in dem Falle ſteht, wenn von den γλώσσαις λαλοῦντες in der Mehrheit die Rede iſt, ſondern auch bei einem Einzelnen, wie (1 Kor. 14, 6): ἐὰν ἔλθω πρὸς ὑμᾶς γλώσσαις λαλῶν, (V. 18) εὐχαριστῶ — γλώσσαις λαλῶν, woraus geſchloſſen werden muß, daß der Pluralis γλῶσσαι ſich nicht auf die Mehrheit der Redenden, ſondern auf die Mehrheit oder Mannichfaltigkeit des durch die γλῶσσα Ausgedrückten bezieht. Wenn daher auch „Jubelexclamationen, Invocationen und doxologiſche Formeln, die doch immer nur die Geſtalt und Bedeutung von Interjectionen oder Salutationen, nicht eigentlicher Rede haben," zu den Aeußerungen des γλώσσαις λαλεῖν gehörte (was allerdings wahrſcheinlich iſt und eine um ſo beſtimmtere und anſchaulichere Vorſtellung deſſelben gibt, indem man ſchon bei dem erſten Momente nicht gerade genöthigt iſt, es nur auf das Lallen unarticulirter Töne zu beſchränken), ſo kann doch dieß nicht aus dem Pluralis der Formel γλώσσαις λαλεῖν abgeleitet, ſondern nur unter denjenigen Formeln begriffen werden, in welchen der Singularis γλῶσσα ſeine eigentliche Bedeutung „Zunge" hat a).

a) Die durchgängige Identificirung des Singularis γλῶσσα und des Pluralis γλῶσσαι in Hinſicht der fraglichen Formel iſt ein weſentlicher Mangel der ſchulz'ſchen Unterſuchung. Aus dieſem Grunde gibt der ganze vierte Abſchnitt (S. 94 — 121), welcher die ſprachliche Ausmittelung zum Gegenſtande hat, keinen genügenden Beweis für die ſchulz'ſche Erklärung. Das Reſultat iſt (S. 112.): „Die wiſſenſchaftliche Kenntniß einer Sprache, die Kenntniß mehrerer Sprachen konnte durch γλῶσσα nicht bezeichnet werden. Immer bewegt ſich der Ausdruck im Gebiete der Sprachtöne, Redeweiſen, wiefern ſolche durch das Stimmorgan hervorkommen und rein äußerlich ſind." Das Letztere liegt von ſelbſt in dem Ausdrucke λαλεῖν, was aber das Erſtere betrifft, ſo iſt nicht einzu-

Dieß führt uns auf das zweite Moment oder auf die Frage, was der Pluralis γλῶσσαι in der Formel γλώσσαις λαλεῖν bedeute, ſofern ſie von den zuvor genannten Formeln unterſchieden, ſomit auch auf etwas von dem bisher Erörterten Verſchiedenes bezogen werden muß. Es iſt dieß, was das Philologiſche betrifft, die Hauptfrage und der ſchwierigſte Theil der Unterſuchung. Ich ging in meiner frühern Abhandlung von der Vorausſetzung aus, die von Lukas (Ap.-Gſch. 2, 4) gebrauchte Formel: ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν, und die gleichbedeutende des Markus (16, 17) καιναῖς γλώσσαις λαλεῖν ſey als die urſprüngliche anzuſehen. Da nämlich Markus und Lukas als Geſchichtſchreiber von einer Erſcheinung reden, die ſich in der Zeit, die ſie beſchreiben, zuerſt in ihrer Neuheit und Eigenthümlichkeit darſtellte, ſo haben ſie auch den vollſtändigen, die Sache genau bezeichnenden Ausdruck gebrauchen müſſen; Paulus dagegen ſpreche von der Sache aus dem Leben heraus: nachdem ſie einmal eine bekannte, im Leben der Chriſten gewöhnliche Erſcheinung geworden ſey, ſey für ſie auch der abgekürzte Ausdruck bezeichnend genug geweſen, wie ja die Sprache des gewöhnlichen Lebens überall den ſo

ſehen, warum der Ausdruck γλώσσαις λαλεῖν ſeinem einfachen grammatiſchen Sinne nach nicht ſoll heißen können: in Sprachen reden, wobei ſich ſodann von ſelbſt verſteht, daß auch die (irgendwie erlangte) Kenntniß der Sprachen, in welchen man redet, vorausgeſetzt werden muß. Ebenſo unbegründet iſt daher auch die Behauptung, auf den Inhalt deſſen, was der γλώσσῃ (γλώσσαις) λαλῶν zu vernehmen gegeben habe, nehme die Redensart ſelbſt gar keine Rückſicht (S. 116.). Dieſe Behauptung beruht nur auf der Vorausſetzung, die beiden Ausdrücke: γλώσσῃ und γλώσσαις λαλεῖν ſeyen völlig identiſch, aber eben dieſe Identität hat Schulz nirgends nachgewieſen. Daß dem γλώσσαις λαλεῖν nach der ſchulz'ſchen Erklärung, obgleich es nicht auf den Inhalt gehen ſoll, doch ein beſtimmter Inhalt gegeben wird, beweiſt am beßten die ſchulz'ſche Ueberſetzung der Stelle 1 Kor. 13, 1: „Wenn ich auch mit gottbegeiſterten Lobgeſängen der Menſchen und der Engel laut werde," u. ſ. w.

viel möglich kurzen, einfachen, emphatiſchen Ausdruck liebe. Es ſchien mir gegen Bleek's Behauptung (Stud. 1830. 1. S. 51), daß es ſich überhaupt nicht beweiſen, noch wahrſcheinlich machen laſſe, daß jemals die Formel ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν als eigentliche Bezeichnung dieſes Chariſma üblich geweſen ſey, mit gutem Grunde eingewendet werden zu können, weit natürlicher ſey doch, anzunehmen, der urſprünglich vollſtändigere Ausdruck ſey im gemeinen Gebrauch abgekürzt worden, als umgekehrt, der urſprünglich zwar kurze, aber bezeichnende Ausdruck habe ſpäter einen völlig müßigen und nichtsſagenden Zuſatz erhalten, wie nach der bleek'ſchen Erklärung die Epitheta ἕτεραι und καιναί wären, wenn ſie nichts weiter ausdrückten, als was an ſich ſchon in dem Ausdrucke γλῶσσαι enthalten wäre. Ich habe mich jedoch durch weitere Erwägung der verſchiedenen Momente, die hier zu unterſcheiden ſind, von der Unhaltbarkeit jener Vorausſetzung a) überzeugt. Denn

a) Auch Bäumlein macht dieſelbe unrichtige Vorausſetzung (S. 104): „Es iſt natürlich, daß wir die vollſte Formel in Mark. 16, wo das Chariſma verheißen, und in Act. 2. finden, wo es zum erſtenmal ertheilt wird." — Es iſt gewiß bemerkenswerth, daß in der Apoſtelgeſchichte in der erſtern Stelle die vollere, in den folgenden dagegen die kürzere Formel, welche auch im Korintherbriefe die häufigere iſt, gebraucht wird. Es führt uns dieß von ſelbſt auf die Bemerkung, daß wir uns die kürzere Formel eben nur als Abkürzung aus der vollern zu erklären haben, eine Abkürzung, die ſich im kirchlichen Sprachgebrauch ebenſo leicht ergab, als manche andere elliptiſche Ausdrucksweiſen. Dagegen geht Schulz (S. 58) mit Recht davon aus, daß von den beiden Schriftſtellern, aus deren Schilderung das wahre Verhältniß der γλώσσαις λαλοῦντες ausgemittelt werden müſſe, Paulus und Lukas, dem Erſtgenannten auch der erſte Platz und für die Entſcheidung der Sache unbedenklich das größte Gewicht zuerkannt werden müſſe, da nicht nur ſeine Darſtellung die frühere der Zeit nach, die des Lukas und Markus die ſpätere ſey, ſondern, was viel wichtiger, die des Paulus auf ihm lebendig gegenwärtigen Thatſachen beruhe, während die Berichte der beiden andern Evangeliſten nur aus der Ferne her auf dem Wege der Ueberlieferung an die Referenten ge-

wer bürgt uns dafür, daß Markus und Lukas ihre Formeln in einem ſo urkundlich hiſtoriſchen Sinne gebrauchen, daß wir aus ihnen auf die Zeit, in welcher ihrer Erzählung zufolge jene Erſcheinung zuerſt hervorgetreten ſeyn ſoll, zurückſchließen können? Wir können aus ihnen nur ſo viel ſehen, daß zu der Zeit, als Markus und Lukas ſchrieben, mit der von ihnen beſchriebenen Erſcheinung der Begriff verbunden wurde, welchen die ausführlicheren Formeln, deren ſie ſich bedienen, ausdrücken. Da nun aber die Abfaſſung des erſten Briefes an die Korinther in eine bedeutend frühere Zeit fällt und bei dieſer erſten Erwähnung des Chariſmas γλώσσαις λαλεῖν noch nichts jener Bezeichnung Analoges ſich findet, ſo ſind wir nicht berechtigt, die kürzere Formel aus der längern zu erklären, ſondern können jene nur für ſich nehmen und mit den Merkmalen zuſammenhalten, die ſich uns in der Sphäre, in welcher ſie zunächſt erſcheint, darbieten. Wie ſollen wir nun von dieſem Standpunkte aus den Ausdruck γλώσσαις λαλεῖν im erſten Briefe an die Korinther verſtehen? Die ältere Anſicht, daß er ein Reden in verſchiedenen fremden Sprachen bedeute, hat neue Vertheidiger an Bäumlein und Rückert gefunden. Der erſtere ſchließt ſeine Unterſuchung (S. 120.) mit dem Reſultate: „Nach ſorgfältiger Erwägung der Gründe für und wider ſcheint mir jene Interpretation des γλώσσαις λαλεῖν, welche darin ein Reden in fremden Sprachen erkennt, exegetiſch am beßten begründet und gegen Einwürfe hinlänglich gerechtfertigt zu ſeyn." Es mag

langt ſeyen, welche das Erzählte nicht miterlebt, und keine anſchauliche Kenntniß von dieſer, wie es ſcheine, nicht aller Orten vorgekommenen Erſcheinung ſelbſt beſeſſen haben. — Von ſelbſt verſteht ſich übrigens, daß es mit der Formel γλώσσαις λαλεῖν in Ap.=Geſch. 10, 46. 19, 6. eine andere Bewandtniß hat, als mit der in 1 Kor. Jene iſt, da ihr die vollſtändigere (Ap.=Geſch. 2.) vorangeht, mit Recht als eine abgekürzte anzuſehen, dieſe aber nicht. Hier findet die auch von Winer (Gramm. des neuteſt. Sprachid. S. 477) gerügte petitio principii nicht ſtatt.

zugegeben werden, daß die früher aus 1 Kor. 14, 10—12. genommene Einwendung durch die Gegenbemerkungen Bäumlein's (S. 92 f.) beſeitigt werden kann, daß die Worte τοσαῦτα, εἰ τύχοι u. ſ. w. nicht ſowohl ein zur Erläuterung dienendes Beiſpiel (man vgl. über die Formel εἰ τύχοι Billroth und Olshauſen z. d. St.), als vielmehr das Allgemeine anführen ſollen, von welchem auf den beſondern, darunter begriffenen Fall der γλώσσαις λαλούντων die Anwendung gemacht werden ſoll (ſo daß der Gedanke des Apoſtels wäre: bei den mancherlei Sprachen, die es unter den Menſchen gibt, iſt doch immer nothwendig, daß ſie auch demjenigen verſtändlich ſeyen, welchem die Rede gilt: ſo auch ihr, die ihr euch ſo eifrig um Geiſtesgaben beſtrebt, ſucht der Gemeinde verſtändlich und dadurch erbaulich zu werden), allein es bleiben deßungeachtet der Schwierigkeiten ſo viele zurück, daß man ſich mit jener Anſicht unmöglich befreunden kann. Es gehört zu den beſondern Vorzügen der ſchulz'ſchen Abhandlung, daß in ihr dieſe Schwierigkeiten in ihrem ganzen Umfang und Gewicht dargelegt werden (in dem dritten Abſchnitte, 57 — 93. „Das γλώσσαις λαλεῖν war kein Reden in Sprachen"). Wenn auch von den achtzehn Beweisgründen, welche hier hervorgehoben werden, nicht alle die gleiche Bedeutung haben und mehrere derſelben ſich nur auf die Apoſtelgeſchichte beziehen, ſo treffen doch die meiſten und ſtärkſten derſelben die Anwendung jener Anſicht auf den erſten Brief an die Korinther, und es gilt in Beziehung auf dieſen ganz beſonders, was Schulz (S. 92.) zum Schluſſe ſagt: „So lehnen ſich auf der einen Seite die der Gloſſolalie beigelegten Prädicate, Kennzeichen, Wirkungen einhellig und entſchieden gegen die Annahme fremder Sprachen auf, und andererſeits fehlt es durchgängig an denjenigen Beſtimmungen und Merkzeichen, welche eine Schilderung des Redens ausländiſcher, zuvor nicht gelernter Sprachen nothwendigerweiſe hätte mit ſich führen müſſen." Gewiß

hätte man ſich weit weniger veranlaßt geſehen, das λαλεῖν γλώσσαις in dem erſten Brief an die Korinther von einem Reden in fremden Sprachen zu erklären, wenn man nicht immer die Darſtellung der Apoſtelgeſchichte dabei vor Augen gehabt hätte. Da nun aber die beiden Hauptſtellen aus den zuvor angegebenen Gründen ſtreng auseinander zu halten ſind, ſo gibt es in der That keine andere Erklärung, die ſich mehr empfehlen könnte, als die bleek'ſche, welcher zufolge das λαλεῖν γλώσσαις ein Reden in ungewöhnlichen, auffallenden, von dem herrſchenden Sprachgebrauche abweichenden Ausdrücken iſt. Je mehr man ſich in den Kreis der Verhältniſſe hineinverſetzt, in welchem der apoſtoliſche Brief ſich bewegt, deſto mehr muß ſich dieſe Anſicht, ſobald ſie richtig aufgefaßt und nicht mit Unnöthigem und Fremdartigem verbunden wird, als die überwiegend wahrſcheinlichſte darſtellen. Sie ſchließt ſich ſowohl in Hinſicht der Sache, als der Sprache an das bisher Erörterte vollkommen gut an. Beſtand das γλώσσαις λαλεῖν auf ſeiner erſten Stufe, wie gezeigt worden iſt, als ein γλώσσῃ oder διὰ τῆς γλώσσης λαλεῖν in mehr oder minder unarticulirten Tönen, in jauchzenden Exclamationen und andern Aeußerungen dieſer Art, wie kann es befremden, daß der Drang des im Innern erregten, überſchwenglichen Gefühls, das nach einem Ausdrucke rang, auch ſolche Redeformen zu Hülfe nahm, die theils aus fremden Sprachen entlehnt, theils wenigſtens in der gewöhnlichen Umgangsſprache nicht üblich waren a)? Für das Neue und Außerordentliche, welches das Gemüth erfüllte und bewegte, ſollte, da das gewöhnliche Mittel der Mittheilung zu mangelhaft und unzureichend erſchien, ein neues Organ, eine neue Sprache geſchaffen werden; der Verſuch hierzu waren alle jene eigenthümlichen und auf-

a) Um ſo beſſer erklärt ſich, wenn wir verſchiedene Elemente unterſcheiden können, der Ausdruck γένη γλωσσῶν (1 Kor. 12, 10).

fallenden Aeußerungen, in welchen die γλώσσαις λαλοῦντες ſich vernehmen ließen, aber dieſer Verſuch mußte der Natur der Sache nach ein ſehr unvollkommenes Stückwerk ſeyn und konnte daher im beßten Falle in nichts Anderem beſtehen, als in einzelnen abgeriſſenen Wörtern und Redensarten, die entweder aus einem antiquirten Sprachgebrauch, oder aus fremden Sprachen genommen waren. In einer Verſammlung, in welcher die gewöhnliche Sprache die griechiſche war, machten ohne Zweifel hebräiſche und aramäiſche Ausdrücke und Formeln, mit welchen Solche, die jene Sprachen ſelbſt nicht verſtanden, auf dem durch das Chriſtenthum eröffneten Wege leicht bekannt werden konnten, einen ſehr bedeutenden Beſtandtheil des γλώσσαις λαλεῖν aus. Dieſe Vorſtellung der Sache hat ſo wenig etwas Unwahrſcheinliches und Unnatürliches, daß diejenigen Erklärer, welche das λαλεῖν γλώσσαις von einem Reden in verſchiedenen fremden Sprachen verſtehen und doch die ganze Erſcheinung nicht gerade als ein abſolutes Wunder angeſehen wiſſen wollen, von ſelbſt auf ſie zurückgeführt werden. In dieſer Hinſicht verdient hier erwähnt zu werden, wie Bäumlein ſich darüber erklärt (S. 118): „Niemand kann den innigen Zuſammenhang der Sprache mit dem Gedanken durch das Medium des Gefühls verkennen, und ſo wenige Spuren auch jetzt noch davon ſich darbieten mögen, dennoch war jedes Wort urſprünglich das Bild der dabei herrſchenden Empfindung. Könnte es uns bei dieſer Anſicht von der Entſtehung der Sprache ſo wunderbar vorkommen, wenn in ungewöhnlicher Anregung das Gefühl nach neuen Worten ſucht, ſich eine neue Sprache ſchafft, oder wenn als Ausdruck für die neuen mächtigen Empfindungen, welche die Seele bewegen und erheben, mehr eine fremde, nicht gemein gebräuchliche Sprache ſich darbietet, in ähnlicher Weiſe, nur in höherem Grade, wie der Dichter die gewöhnliche Rede verſchmäht? Erwägen wir ſo die Natur jener ſpeciellen Art religiöſer Begeiſterung,

deren Ausdruck das *γλώσσαις λαλεῖν* war, vergleichen wir damit ähnliche Erſcheinungen, hervorgerufen durch ähnliche religiöſe Exaltation, ſo kann uns ein Reden in fremden Sprachen als Ausdruck jenes pneumatiſchen Zuſtandes gewiß nicht unnatürlich erſcheinen, beſonders wenn wir die Vorſtellung von ausführlicher Rede oder von einem Vortrage in fremden Sprachen entfernt halten und vielmehr nur kurze Ergießungen religiöſer Empfindungen in dem *γλώσσαις λαλεῖν* finden." Wird das Reden in fremden Sprachen auf dieſe Weiſe beſchränkt, ſoll es keine ausführliche Rede, kein zuſammenhängender Vortrag geweſen ſeyn, worauf anders kommt es zurück, als auf das zuvor Angegebene, auf eine Ausdrucksweiſe, die aus einer Miſchung verſchiedenartiger Laute und ungewöhnlicher, auffallender, bald daher, bald dorther genommener Redeformen beſtand? Wie das *γλώσσαις λαλεῖν* in dieſem Sinne daſſelbe war, was wir ſchon als das erſte Moment der Erſcheinung, von welcher hier die Rede iſt, anzuſehen haben, nur in höherem Grade, ein geſteigertes, potenzirtes *λαλεῖν γλώσσῃ* oder *διὰ τῆς γλώσσης*, ſo ſchließt ſich auch die Bedeutung, die dem Ausdrucke *γλῶσσαι* gegeben werden muß, ſehr genau an die Grundbedeutung des Wortes *γλῶσσα*, Zunge und Sprache, an. Aus der Grundbedeutung „Zunge" kommt die Bedeutung „Sprache", ſofern die Sprache das durch das Organ der Zunge Hervorgebrachte iſt; wie nun aber der Pluralis öfters die einzelnen Erſcheinungen und Wirkungen deſſen ausdrückt, was der Singularis als die Einheit des Princips bezeichnet (wie z. B. *δυνάμεις* die einzelnen Manifeſtationen der *δύναμις*, der Wunderkraft, ſind, *πνεύματα* 1 Kor. 14, 12. die verſchiedenen Arten, wie das *πνεῦμα* in den einzelnen Individuen ſich äußert), ſo ſind *γλῶσσαι* beſondere Aeußerungen, in welchen das Organ der Zunge ſich kund gibt, Formen der Sprache, und zwar hier ſolche, die etwas Singuläres und Auffallendes an ſich haben, alſo nicht Sprachen, *γλῶσσαι*

im gewöhnlichen Sinne, ſondern nur Sprachidiotiſmen, γλωσσήματα, gleichſam noch rohe und unvollkommene, und darum wieder außer Gebrauch gekommene Aeußerungen des Organs der γλῶσσα, aus welchen ſodann erſt die γλῶσσαι im eigentlichen Sinne, die modernen Umgangsſprachen des cultivirteren Lebens, hervorgingen. Wie wenig an dieſer Bedeutung des Wortes γλῶσσα zu zweifeln iſt, erhellt aus den höchſt ſchätzbaren Nachweiſungen Bleek's, aus welchen ſich zur Genüge ergibt, daß der Begriff γλῶσσαι nicht ausſchließlich nur auf veraltete Wörter oder auf Eigenthümlichkeiten der einzelnen Dialekte zu beſchränken iſt, ſondern der gemeinſame Name für verſchiedene Klaſſen von Wörtern iſt und überhaupt, ohne Rückſicht auf den Urſprung, ſolche Ausdrücke bezeichnet, deren ein Schriftſteller oder Redner ſich gegen den gemeinen Sprachgebrauch bediente, ſo daß ſie den meiſten ſeiner Volksgenoſſen fremd erſchienen und für ſie eine beſondere Erklärung bedurften. Auch ſolche Wörter, die aus fremden Sprachen herübergenommen waren und in der griechiſchen kein eigentliches Bürgerrecht erhalten hatten, wurden, wie Bleek (a. a. O. S. 36.) bemerkt und durch eine Andeutung Plutarch's beſtätigt, ohne Zweifel unter demſelben Ausdrucke begriffen. Beſondere Beachtung verdient unter den von Bleek angeführten Beiſpielen und Beweisſtellen, aus welchen zugleich auch zu erſehen iſt, wie eine ſolche φράσις oder λέξις γλωσσηματικὴ oder ein ſolches genus locutionum glossematicum in einem gewiſſen Kreiſe des Lebens der alten Welt gar nichts Ungewöhnliches war, eine Stelle bei Plutarch (De Pyth. orac. c. 24.), wo γλῶσσαι von den Ausdrücken ſteht, in denen die pythiſche Prieſterin in früherer Zeit die Orakelſprüche gegeben habe, ſo lange ſie dieſelben überhaupt in poetiſcher Rede ertheilte, während in der ſpätern Zeit, wo ſie dieſelben in Proſa ertheilte und ſich ganz zu der allgemein verſtändlichen Sprache des gewöhnlichen Lebens herabließ, worin Lehrer zu ihren Schülern

reden, Geſetzgeber und Fürſten zu den Staaten und Unterthanen, auch die γλῶσσαι bei ihr nicht weiter zum Vorſcheine kamen (Bleek a. a. O. S. 43). Auch hier erſcheinen demnach die γλῶσσαι in einer ähnlichen religiöſen Beziehung, wie in der chriſtlichen Gemeinde in Korinth, ſofern wir auch an dieſem Beiſpiele ſehen, daß ſie einem Gebiete des religiöſen Lebens angehören, in welchem das geſteigerte, über das Gewöhnliche ſich erhebende religiöſe Gefühl auch einen ungewöhnlichen, von der Sprache des gemeinen Lebens abweichenden Ausdruck ſucht.

So ſehr ich mich aber nunmehr bei wiederholter Prüfung der verſchiedenen in Betracht kommenden Anſichten für die früher von mir beſtrittene bleek'ſche Erklärung entſcheiden muß, ſo ſehr bin ich dennoch auch jetzt noch von der Richtigkeit der früher von mir derſelben entgegengeſtellten Einwendungen überzeugt und ich kann ihr auch jetzt nur unter folgender doppelten Einſchränkung beiſtimmen: 1) der Sprachgebrauch der Alten geſtattet es nicht, mit dem Ausdrucke γλῶσσαι den Begriff einer poetiſchen Redeweiſe, eines hochpoetiſchen, begeiſterten Vortrages zu verbinden. Dadurch wird ſchon etwas eingemiſcht, zu deſſen Vorausſetzung uns der Ausdruck γλῶσσαι für ſich nicht berechtigt. Es ſoll zwar nicht geleugnet werden, daß das γλώσσαις λαλεῖν aus einem Zuſtande der Begeiſterung, des lebhaft erregten, geſteigerten Gefühls hervorging, aber in dem Begriffe der γλῶσσαι liegt dieß an ſich keineswegs, und wenn dem nachgewieſenen Sprachgebrauche zufolge die γλῶσσαι nicht von einem zuſammenhängenden Vortrage, ſondern nur von einzelnen, iſolirten Wörtern und Ausdrücken zu verſtehen ſind, ſo erhalten wir eine falſche Vorſtellung von dem γλώσσαις λαλεῖν, wenn wir demſelben geradezu den Begriff eines begeiſterten Vortrages unterlegen. 2) Wenn die hier angenommene Bedeutung des Wortes γλῶσσαι in der ganzen Schilderung, die uns der Apoſtel in ſeinem erſten Briefe an die Korinther von dem

γλώσσαις λαλεῖν gibt, nicht nur nichts gegen ſich hat, ſondern vielmehr mit derſelben in vollkommener Uebereinſtimmung ſteht, ſo folgt hieraus nicht, daß ſie die gleiche Anwendung auch auf die in der Apoſtelgeſchichte von dem λαλεῖν γλώσσαις handelnden Stellen findet. Man vgl. über dieſe beiden Punkte, die gegen die bleek'ſche Erklärung geltend gemacht werden müſſen, meine frühere Abhandlung (S. 87—99). Durch dieſe Einſchränkung verliert die bleek'ſche Erklärung nichts von ihrem Werthe, ſie wird vielmehr, auf die Grenzen zurückgeführt, die ihr von ſelbſt durch den Sprachgebrauch der Alten geſteckt ſind, nur um ſo gewiſſer gegen die Einwendungen ſicher geſtellt, die gegen ſie erhoben werden. Man vgl. hierüber Schulz (a. a. O. S. 39. f.). Die meiſten der ſchulz'ſchen Einwendungen erledigen ſich ſchon durch die ſoeben gemachten Bemerkungen, auch die übrigen ſind, wie ſich gleichfalls zeigen läßt, nicht ſehr erheblich. „Wie ſollten wohl," ſagt z. B. Schulz (S. 39 f.) „jene veralteten, nur noch bei griechiſchen Dichtern damals gebräuchlichen Formeln und wenig verſtändliche Provinzialiſmen, welche noch dazu erſt von Grammatikern und jüngern Griechen (Pollux, Dionyſius von Halikarnaß u. ſ. w.) mit der techniſchen Benennung γλῶσσαι bezeichnet werden, in die Kreiſe der älteſten Chriſten und Apoſtel, zumal in Paläſtina, hinübergekommen, auf welchem Verbindungswege dieſen mit griechiſcher Schulbildung unbekannten Männern und den neuteſtamentlichen Schriftſtellern unter dem gedachten Kunſtnamen „Gloſſen" denkbarerweiſe zugeführt worden ſeyn?" Iſt denn aber hier von beſtimmten aus griechiſchen Dichtern genommenen Formeln die Rede, die den älteſten Chriſten nur auf dem Wege gelehrter Schulbildung bekannt werden konnten? Ungewöhnliche, alterthümlich lautende, auf ſeltſame Weiſe gebildete Wörter und Redensarten, Idiotiſmen und Provinzialiſmen, fremdartige, aus andern Sprachen genommene Ausdrücke gibt es in jeder Sprache und zu jeder Zeit, und es

gehört nicht gerade ein hoher Grad von Gelehrſamkeit und Bildung dazu, ſolche Redeformen kennen zu lernen oder auch ſelbſt zu ſchaffen. Erklärt man alſo das λαλεῖν γλώσσαις auf die angegebene Weiſe, ſo wird hiermit nichts Anderes geſagt, als daß es unter den Chriſten jener Zeit manche gab, die ſich einer Ausdrucksweiſe bedienten, deren Hauptbeſtandtheile Ausdrücke der genannten Art waren; daß aber ſolche Ausdrücke auch ſchon im chriſtlichen Sprachgebrauche jener Zeit mit dem Worte γλῶσσαι bezeichnet wurden, kann ebenſo wenig befremden, da dieſe Bedeutung des Wortes nicht bloß bei Grammatikern, wie Pollux, ſondern auch ſchon bei Schriftſtellern, wie Ariſtoteles (man vgl. Bleek, a. a. O. S. 34.), als eine bereits gangbare ſich findet. „Was ſollten endlich,“ ſagt Schulz weiter, „jene älteſten Chriſten mit einem ſo ungewöhnlichen Sprachgebrauch aus einer ihnen durchaus fremden Region, mit jenen ſchwer verſtändlichen Gloſſen, wären dergleichen auch wirklich zu ihrer Kenntniß gelangt, für ihre gottesdienſtlichen Zwecke wohl zu gewinnen ſich eingebildet haben? Mußten ſolche ſeltſame Formeln erſt durch Hermeneuten erklärt werden, warum enthielt man ſich ihrer nicht lieber ganz und redete ſogleich auf eine Jedermann verſtändliche Weiſe? Wozu denn überhaupt Hermeneuten, da es für den, welcher ſich einmal der Gloſſen bediente, gar keine Schwierigkeit machen konnte, ſich auch ſelber Andern verſtändlich zu machen?“ Dieſe Einwendung trifft nicht bloß die Erklärung, von welcher hier die Rede iſt, ſondern im Grunde jede andere. Verſteht man unter dem γλώσσαις λαλεῖν, was Schulz unter demſelben verſteht, einen Zuſtand der Entrückung, in welchem die γλώσσαις λαλοῦντες ihr Wonnegefühl in unverſtändlichen Tönen und Geberden kund werden ließen, wie konnte dieſer Zuſtand ein völlig unwillkürlicher ſeyn, wenn der Apoſtel ſolche Ermahnungen gibt, wie er ſie 1 Kor. 14, 27. f. gibt? War er aber kein ſchlechthin unwillkürlicher, konnte der γλώσσαις λαλῶν, wie wir

annehmen müſſen (man vgl. V. 5. ἐκτὸς εἰ μὴ διερμηνεύῃ), wenigſtens in einzelnen Fällen ſein γλώσσαις λαλεῖν ſelbſt dolmetſchen und Andern verſtändlich machen, warum äuſzerte er gleichwohl ſeine Gefühle in unverſtändlichen Tönen und Geberden, die erſt einer Auslegung bedurften, warum drückte er ſich nicht ſogleich auf eine allgemein verſtändliche Weiſe aus? Allen Merkmalen zufolge, die wir aus dem Briefe des Apoſtels entnehmen können, kann der Zuſtand des γλώσσαις λαλῶν kein in dem Grade bewußtloſer, der freien Selbſtbeſtimmung ermangelnder geweſen ſeyn, daß es ihm ſchlechthin unmöglich geweſen ſeyn ſollte, ſich auf andere Weiſe mitzutheilen. Allein man glaubte nun einmal, für die Fülle und Macht des religiöſen Gefühls, von welchem man ergriffen und durchdrungen war, eigne ſich keine andere Ausdrucksweiſe, und legte in der religiöſen Stimmung, in welcher man ſich befand, beſondern Werth darauf, ſich gerade auf ſolche Weiſe auszuſprechen und mitzutheilen, um den Geiſt, von welchem man ſich erfüllt fühlte, in den verſchiedenſten Formen frei walten zu laſſen, weßwegen dieſe religiöſe Erſcheinung überhaupt ganz nur nach dem ſubjectiven Werthe, welchen ſie für den Einzelnen hatte, zu beurtheilen iſt. Hierin liegt von ſelbſt auch ſchon die Antwort auf die Einwendung, die Schulz noch macht: „Wie war es möglich, den Gebrauch dieſer Floskeln im religiöſen Vortrage als eine beſondere Gabe, zumal als eine Eingebung der Gottheit vorzuſtellen? Sollten wir es für möglich halten, daß die in Begeiſterung verſetzten Chriſten dergleichen ausländiſche, kaum für Sprache gehaltene Floskeln als einen Vorzug ihrer Darſtellung, ja das Vermögen ihres Gebrauchs als eine Gabe des heiligen Geiſtes betrachtet hätten?" Wie kann man ſich darüber wundern, wenn doch zugleich allgemein zugegeben werden muß, daß dieſe Erſcheinung, wie man ſie auch auffaſſen mag, in jedem Falle eine ganz eigenthümliche, nur aus den Verhältniſſen jener erſten Zeit erklärbare geweſen ſey. Eine

ſolche bleibt ſie auch bei der ſchulz'ſchen Erklärung. Daß aber auch der Apoſtel ſelbſt das λαλεῖν γλώσσαις in dieſem Sinne als ein Chariſma des Geiſtes gelten ließ, kann nicht befremden, wenn wir bedenken, daß er ſeinen Werth nicht ſowohl nach der Form ſeiner Aeußerung, die er ja ſelbſt mißbilligt, als vielmehr nur nach der Gemüthsſtimmung würdigte, aus welcher es hervorging.

Wenn neben der philologiſchen Nachweiſung die Richtigkeit jeder Anſicht über das Weſen des λαλεῖν γλώσσαις nur nach dem höhern oder geringern Grade der Uebereinſtimmung mit den verſchiedenen Merkmalen, die zur Charakteriſtik deſſelben gehören, beurtheilt werden kann, ſo ſteht die hier angenommene Anſicht nicht nur keiner der übrigen Erklärungen nach, ſondern hat ſogar Manches entſchieden vor ihnen voraus. Ich mache in dieſer Beziehung hier nur auf Einen Punkt aufmerkſam. In einer ſehr weſentlichen Beziehung zum Begriffe des λαλεῖν γλώσσαις ſteht, was der Apoſtel über das διερμηνεύειν ſagt. Je natürlicher ſich ergibt, wie das vom Apoſtel geforderte διερμηνεύειν ſowohl nothwendig, als möglich war, deſto richtiger wird auch unſere Vorſtellung von dem λαλεῖν γλώσσαις ſeyn. Zu welcher andern Vorſtellung paßt nun aber das διερμηνεύειν beſſer, als zu der unſrigen, da ja die alten Schriftſteller, aus welchen wir dieſe Bedeutung des Wortes γλῶσσαι kennen, die Gloſſen als Wörter und Redensarten charakteriſiren, die wegen ihrer Fremdartigkeit und Unverſtändlichkeit einer Erklärung und Auslegung bedürfen? Zwar ſcheint, wenn man die γλώσσας von fremden Sprachen verſteht, das διερμηνεύειν von ſelbſt von der Ueberſetzung, die ſie nothwendig machten, verſtanden werden zu müſſen; wie ſollte aber bei dieſer Annahme je der vom Apoſtel vorausgeſetzte Fall eingetreten ſeyn, daß der γλώσσαις λαλῶν nicht ſein eigener Ueberſetzer war (1 Kor. 12, 10. 30. 14, 13. 27. 28)? Kann man nicht mit Recht ſagen, was Schulz (S. 71) ſagt: „Iſt's wohl denkbar, daß

Jemand in fremder Sprache redet, und was er ſagt, doch nicht in ſeine eigene Sprache überſetzen kann, ſondern für dieſen Zweck erſt ein Anderer zu Hülfe kommen muß? Soll, wer der fremden Sprachen mächtig war, indem er ſie ſprach, ſeine Volksſprache vergeſſen und ſich ſelbſt nicht verſtanden haben? Verſtand der Redende, was er in fremder Sprache laut werden ließ, was konnte dann Schwieriges für ihn in der Uebertragung und Wiedergabe deſſelben im heimathlichen Dialekte liegen, und wozu dann erſt einen beſonderen Interpreten?" Dieſe gewiß ſehr richtige Einwendung kann nicht mit dem gleichen Rechte gegen die Anſicht, nach welcher die γλῶσσαι nicht Sprachen, ſondern Gloſſen waren, gemacht werden, indem in dieſem Falle auf den ekſtatiſchen Zuſtand überhaupt, deſſen Aeußerung das γλώσσαις λαλεῖν war, weit größeres Gewicht gelegt werden kann, als bei jener anderen Erklärung. Unſtreitig iſt das διερμηνεύειν nicht bloß von einer Dolmetſchung oder Ueberſetzung desjenigen, was der γλώσσαις λαλῶν ſprach, zu verſtehen, ſondern zugleich von einer Deutung und Expoſition des ganzen eigenthümlichen Zuſtandes, in welchem er ſich befand, ſo daß die Laute, Ausdrücke und Formeln, in welchen der γλώσσαις λαλῶν ſich vernehmen ließ, gleichſam die Zeichen und Symbole der Myſterien (1 Kor. 14, 2) waren, mit welchen er ſich in ſeinem Innern beſchäftigte. War aber das λαλεῖν γλώσσαις ein Reden in fremden Sprachen, ſo ſieht man nicht, wie das Geſchäft der Hermeneuten in etwas Anderem beſtehen konnte, als im Ueberſetzen des von dem γλώσσαις λαλῶν Geſprochenen. Auf der anderen Seite aber mußte der Hermeneute beſtimmte äußere Merkmale haben, an die er ſich halten konnte, um den innern Zuſtand des γλώσσαις λαλῶν zu deuten, und zwar Merkmale ſolcher Art, die für ſich nicht ſo verſtändlich waren, daß ſie keiner Deutung bedurften. In dieſer Hinſicht möchte, was die ſchulz'ſche Erklärung betrifft, die Frage entſtehen, ob das

Jauchzen und Lobſingen, das Hallelujah und Hoſiannarufen, das nach Schulz das Weſentliche des λαλεῖν γλώσσαις geweſen ſeyn ſoll (vgl. S. 146), ein hinlängliches Object des διερμηνεύειν geweſen wäre. Nehmen wir alles dieß zuſammen, ſo ſtimmt offenbar die hier entwickelte Anſicht von dem λαλεῖν γλώσσαις auch mit demjenigen am beſten zuſammen, was wir uns unter der Function des διερμηνεύειν zu denken haben. Die Gloſſen, in welchen geſprochen wurde, bedurften der Natur der Sache nach einer Deutung, und doch beſtand das Geſchäft des Hermeneuten auch nicht im bloßen Ueberſetzen, in welchem Falle wenigſtens eine durch einen Anderen gegebene Ueberſetzung als etwas Zweckloſes erſcheinen müßte; die Deutung, die von den Gloſſen gegeben wurde, ſollte zugleich hauptſächlich dazu dienen, den ganzen geiſtigen Zuſtand des γλώσσαις λαλῶν auf eine für die Gemeinde erbauliche Weiſe darzulegen.

Es iſt zum Theil ſchon gelegentlich bemerkt worden, aus welchem Geſichtspunkte der religiöſe Werth der eigenthümlichen Erſcheinung, die wir hier vor uns haben, zu beurtheilen iſt. Wir müſſen nun aber, ehe wir von dem Korintherbriefe zur Apoſtelgeſchichte fortgehen, die Frage über ihre Bedeutung und ihren Urſprung noch etwas näher in Erwägung ziehen. Sie ſcheint nämlich, worauf bisher von den Interpreten noch zu wenig Rückſicht genommen worden iſt, gleichfalls mit den Parteiverhältniſſen zuſammenzuhängen, die in der korinthiſchen Gemeinde ſtattfanden. Erwägt man den Zuſammenhang des ganzen Abſchnittes, in welchem der Apoſtel von den Chariſmen des Geiſtes ſpricht, genauer, ſo ſieht man deutlich, daß ſeine eigentliche Abſicht dahin geht, ſich über das λαλεῖν γλώσσαις näher zu erklären, und daß er aus dieſer Veranlaſſung auf ſeine Erörterung über die Chariſmen des Geiſtes überhaupt geführt wird, um das Verhältniß, in welchem das einzelne Chariſma des λαλεῖν γλώσσαις zu den übrigen Chariſmen ſteht, zu beſtimmen. Die Veranlaſſung aber, ſich

darüber zu erklären, hatte der Apoſtel wie in Anſehung der beiden vorangehenden Hauptgegenſtände, von welchen er (K. 6. f. u. K. 8. f.) handelt, ohne Zweifel durch eine beſondere Anfrage der Korinther erhalten. Aus ſeiner Erklärung geht hervor, daß in Korinth auf das Chariſma des γλώσσαις λαλεῖν ein zu hoher Werth gelegt wurde. Wenn nun aber die Interpreten gewöhnlich dieſe überſchätzende Meinung der korinthiſchen Gemeinde überhaupt zuſchreiben, ſo iſt dieß eine irrige Vorausſetzung. Schon die deßhalb bei dem Apoſtel gemachte Anfrage ſetzt voraus, daß hierüber eine Verſchiedenheit der Anſicht in Korinth ſtattfand, noch beſtimmter iſt es daraus zu erſehen, daß der Apoſtel, ſo ſehr er das λαλεῖν γλώσσαις zu beſchränken und dem Mißbrauche, welcher mit demſelben getrieben wurde, vorzubeugen ſucht, ſich doch zugleich auch zu der Ermahnung veranlaßt ſieht (1 Kor. 14, 39): τὸ λαλεῖν γλώσσαις μὴ κωλύετε. Es muß demnach, wie an ſich ſchon der in der korinthiſchen Gemeinde herrſchende Sectengeiſt wahrſcheinlich macht, auch Solche gegeben haben, welche in demſelben Verhältniſſe, in welchem dieſes Chariſma von Manchen überſchätzt wurde a), es herabſetzten und wohl ſogar ganz aus der chriſtlichen Gemeinde verbannt wiſſen wollten. Bei ſo ſchroff einander gegenüberſtehenden Anſichten begreifen wir um ſo beſſer die alles Extreme abſchneidende, den Gegenſatz mit weiſer Mäßigung ſo viel möglich ausgleichende ausführliche Erklärung, welche der Apoſtel über dieſes Chariſma gibt. Vergegenwärtigen wir uns die in der korin-

a) Wie ſehr das λαλεῖν γλώσσαις von einer gewiſſen Partei überſchätzt und über alle anderen Chariſmen geſtellt wurde, iſt beſonders auch aus der Stelle 1 Kor. 13, 1. zu ſehen, wo der Apoſtel offenbar nach der Anſicht dieſer Partei das λαλεῖν γλώσσαις unter den geiſtigen und ſittlichen Vorzügen, mit welchen er den Werth der Liebe zuſammenſtellt, zuerſt nennt. Sehr treffend hat daher ſchon Theodoret zu dieſer Stelle bemerkt: Πρῶτον ἁπάντων τέθεικε τὴν παρεξέτασιν ποιούμενος τὸ χάρισμα τῶν γλωσσῶν, ἐπειδὴ τοῦτο παρ᾽ αὐτοῖς ἐδόκει μεῖζον εἶναι τῶν ἄλλων.

thiſchen Gemeinde ſtattfindenden Parteiverhältniſſe, die Trennung derſelben in die beiden Hauptparteien, die pauliniſche und die petriniſche, ſo kann wohl kein Zweifel darüber ſeyn, daß wir die Gegner dieſes Chariſma auf der pauliniſchen Seite, von welcher ja die darüber bei dem Apoſtel gemachte Anfrage allein ausgegangen ſeyn kann, die Freunde deſſelben aber auf der petriniſchen zu ſuchen haben. In dieſer Hinſicht iſt noch beſonders bemerkenswerth, daß dieſelben, die den größten Werth auf das *λαλεῖν γλώσσαις* legten, einigen Andeutungen zufolge ſich auch als die vorzugsweiſe Pneumatiſchen betrachteten. Nur hieraus läßt ſich die eigene, engere Bedeutung erklären, in welcher ſich das Wort *πνευματικὸς* in einigen Stellen des apoſtoliſchen Abſchnittes findet. Wenn der Apoſtel (1 Kor. 14, 37) dem *προφήτης* den *πνευματικὸς* gegenüberſtellt, ſo kann unter dem letzteren, indem der Apoſtel in dem ganzen Zuſammenhange von dem Unterſchiede des *προφητεύων* und des *γλώσσαις λαλῶν* ſpricht, nur der *γλώσσαις λαλῶν* verſtanden werden. Sollte auch dieſelbe Bedeutung *ζηλοῦτε τὰ πνευματικὰ* in 14, 1, obgleich Interpreten wie Heydenreich und Billroth ſie mit Recht auch hier als die wahrſcheinlichere vorziehen, etwas zweifelhafter ſeyn, ſo kann ſie doch 12, 1. kaum verkannt werden a).

a) Olshauſen verſteht (12, 1. u. 14, 1) unter den *πνευματικὰ* Geiſtesgaben überhaupt und (14, 37) unter dem *πνευματικὸς* jeglichen Inhaber eines Chariſma. Auch Rückert meint, *πνευματικὸς* ſey hier weiter zu faſſen, als Gattungsbegriff, unter den auch der *προφήτης* mit gehöre, ein vom Geiſte Getriebener überhaupt. Allein in dieſem Falle ſollte es heißen: *ἤ ἄλλο τι πνευματικὸν ἔχειν*; ſo wie *ἢ πνευματικὸς* ſteht, iſt es ſchon dem Ausdrucke nach am natürlichſten, den *πνευματικὸς* in ein coordinirtes Verhältniß zum *προφήτης* zu ſetzen, wofür ohnedieß der Zuſammenhang ſpricht. Bei der Stelle 14, 1. gibt Rückert ſelbſt zu, daß der Apoſtel in Angemeſſenheit zu dem Sprachgebrauche der Korinther, bei welchen das *γλώσσαις λαλεῖν* ausſchließlich oder doch vorzugsweiſe dieſen Namen (*πνευματικὰ*) führte, denſelben ebenſo beſchränkt, als ſie, anwende. Warum ſoll aber dieß nicht auch

Es mag gleichgültig ſeyn, ob τῶν πνευματικῶν als Maſculinum oder Neutrum genommen wird; da aber der Apoſtel in dem Satze: περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν, ἀδελφοί, οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, den Hauptgegenſtand des ganzen folgenden Abſchnittes angibt, in welchem, wie auch Billroth richtig bemerkt, ſeine Abſicht nicht iſt, von den Geiſtesgaben überhaupt zu reden, ſondern zunächſt nur von dem Chariſma des γλώσσαις λαλεῖν, ſo kann auch bei τῶν πνευματικῶν an nichts Anderes gedacht werden. Das γλώσσαις λαλεῖν ſollte demnach als eine Erſcheinung angeſehen werden, in welcher ſich der in den Chriſten überhaupt waltende göttliche Geiſt ganz beſonders kund thue, und die γλώσσαις λαλοῦντες ſcheinen es abſichtlich auf eine Weiſe geübt zu haben, die auch äußerlich einen recht anſchaulichen Beweis des in ihnen wirkenden göttlichen Geiſtes geben ſollte. Dieß muß man, wie überhaupt aus den tadelnden Erinnerungen, die der Apoſtel über die mit demſelben verbundenen Unordnungen gibt, ſo beſonders aus den Worten (14, 23) ſchließen: ἐὰν οὖν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία — οὐκ ἐροῦσιν, ὅτι μαίνεσθε; dieſes μαίνεσθαι bezeichnet denſelben durch die äußere Erſcheinung der Wirkungen des Geiſtes hervorgebrachten Eindruck, welcher (Ap. Geſch. 2, 13) durch die Worte geſchildert wird: ὅτι γλεύκους μεμεστωμένοι εἰσί. Der Geiſt, wenn er in ſeiner ganzen Fülle und Kraft den Menſchen ergreift, verſetzt denſelben in einen Zuſtand, in welchem er ſeiner ſelbſt nicht mächtig iſt, einem ſeiner Beſinnung Beraubten, Betrunkenen gleicht. Dieſen höchſten Grad eines ekſtatiſchen, vom Geiſte bewirkten Zuſtandes wollten die γλώσσαις λαλοῦντες ſich zueignen, in dieſem Sinne betrachteten ſie ſich ſelbſt als die vorzugsweiſe Pneumatiſchen und gaben ihrem Chariſma

---

12, 1. der Fall ſeyn? Mit 14, 1. iſt 14, 12. zu vergleichen, wo die Worte: ἐπεὶ ζηλωταί ἐστε πνευμάτων dem Zuſammenhange nach gleichfalls auf nichts Anderes bezogen werden können, als auf das λαλεῖν γλώσσαις.

den unbedingten Vorzug vor allen anderen Chariſmen des Geiſtes. Um ſo auffallender und ungewöhnlicher ſollte daher auch die Art und Weiſe ſeyn, wie der in ſolchen Organen in ſeiner höchſten, intenſivſten Kraft wirkende Geiſt ſich ausſprach. Wenn nun ſchon hieraus wahrſcheinlich wird, daß auch das λαλεῖν γλώσσαις auf eine eigene Weiſe in die Parteiverhältniſſe der korinthiſchen Gemeinde eingriff, ſo möchte auch die Vermuthung nicht zu fern liegen, daß es zugleich eine beſondere nähere Beziehung zu dem Oppoſitionsverhältniſſe hatte, in welches ſich die petriniſche Partei zu dem Apoſtel ſetzte. Dieſe Gegenpartei, wie wir ſie ihren beſtimmten Zügen nach aus dem zweiten Briefe des Apoſtels näher kennen lernen, ging in ihrer Oppoſition gegen ihn ſo weit, daß ſie ihm alle Merkmale des apoſtoliſchen Charakters abſprach. Auch das πνεῦμα konnte ſie ihm demnach nicht zuſchreiben, da es ja die eigentlichen Apoſtel nur vermöge ihrer unmittelbaren Verbindung mit dem Herrn und in Folge der ihnen von ihm gegebenen Verheißung empfangen hatten. Man kann ſich daher bei der Erklärung des Apoſtels (7, 40): δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν, kaum der Vermuthung enthalten, eine ſo nachdrückliche Verſicherung ſey durch die entgegengeſetzte Behauptung der Gegner hervorgerufen worden. Hatte aber der Apoſtel ſelbſt das πνεῦμα nicht, ſo konnte er es auch denen nicht mittheilen, die durch ihn zum Chriſtenthume bekehrt worden, ſeine Lehre war alſo nicht die echte, die von ihm geſtiftete Gemeinde keine wahrhaft chriſtliche; alles wahrhaft Chriſtliche konnte nur denen zu Theil werden, die mit den wahren und eigentlichen Apoſteln in Verbindung ſtanden. Um ſo größeren Werth mußte daher die petriniſche Gegenpartei auf alles dasjenige legen, wodurch ſie ſich als eine wahrhaft apoſtoliſche, mit der Fülle des göttlichen Geiſtes ausgeſtattete documentiren zu können glaubte.

Bedenkt man, wie tief der Gegenſatz der Parteien in die Verhältniſſe der korinthiſchen Gemeinde eingriff und

wie ſehr das λαλεῖν γλώσσαις nach der ganzen Darſtellung des Apoſtels bei einem gewiſſen Theile der Gemeinde zum Gegenſtande der Oſtentation und Ambition geworden ſeyn muß, ſo iſt man gewiß berechtigt, es auch unter den zuvor angegebenen Geſichtspunkt zu ſtellen, und es könnte nur dieß dabei noch auffallend ſeyn, daß der Apoſtel ſich gegen daſſelbe, wenn es eine ſolche Tendenz hatte, nicht nachdrücklicher und entſchiedener erklärte. Allein bei näherer Betrachtung iſt doch auch dieß nicht ſo befremdend, als es zunächſt ſcheinen mag. Obgleich die dem Anſehen und Einfluſſe des Apoſtels ſo nachtheiligen Parteiverhältniſſe, die wir erſt aus dem zweiten Briefe näher kennen lernen, ſchon bei der Abfaſſung des erſten vorhanden geweſen ſeyn müſſen, ſo vermeidet es doch der Apoſtel mit weiſer Schonung und Vorſicht, in eine nähere Erörterung hierüber einzugehen, es iſt ihm nur um die Sache, nicht um ſeine Perſon zu thun, und erſt am Schluſſe des zweiten Briefes entſchließt er ſich nothgedrungen, ſeinen perſönlichen Gegnern näher entgegenzutreten. Schon hieraus erklärt ſich auch die Art und Weiſe, wie er ſich über das λαλεῖν γλώσσαις ausſpricht. In der That aber enthält Alles, was er hierüber ſagt, ſo Vieles in ſich, was uns, wenn wir das Ganze zuſammennehmen, keine ſehr hohe Vorſtellung von dem religiöſen Werthe, welchen er ihm beilegte, geben kann, obgleich es auf der andern Seite auch nicht ſeine Abſicht ſeyn konnte, ihm jeden religiöſen Werth abzuſprechen und es ſomit nicht einmal als ein Chariſma des Geiſtes gelten zu laſſen. Wenn auch die Gegner des Apoſtels, deren feindliche Abſicht gegen ihn ihm vielleicht damals noch nicht ſo genau bekannt war, wie ſpäter, als er ſeinen zweiten Brief ſchrieb, auch das γλώσσαις λὰλεῖν zu ihrer polemiſchen Tendenz mißbrauchten, ſo war es deßungeachtet eine eigenthümliche Form des religiöſen Lebens, die für diejenigen, deren geiſtiger Richtung ſie beſonders zuſagte, auch eine eigenthümliche religiöſe Bedeutung hatte und daher

auch nur nach ihrem ſubjectiven Werthe gewürdigt werden konnte. Dieß iſt der Geſichtspunkt, aus welchem wir dieſe Erſcheinung, wenn wir ſie im Sinne des Apoſtels auffaſſen wollen, betrachten müſſen. Er will dem *γλώσσαις λαλεῖν* ſeinen ſubjectiven Werth laſſen, aber einen objectiven kann er ihm nicht zugeſtehen. Am unmittelbarſten ſpricht dieß der Apoſtel in den Worten (14, 17) aus: *σὺ μὲν γὰρ καλῶς εὐχαριστεῖς, ἀλλ᾽ ὁ ἕτερος οὐκ οἰκοδομεῖται.* Um uns aber die ganze Anſicht des Apoſtels von dem Weſen und Werthe dieſes Chariſma klar zu machen, müſſen wir uns ſeinen Gedankengang in dem daſſelbe betreffenden Abſchnitte ſeines Briefes noch genauer vergegenwärtigen. Er gehört unter diejenigen Abſchnitte in den Briefen des Apoſtels, in welchen ſich die ihm eigenthümliche Dialektik, wie ich ſie ſchon an einem andern Orte a) charakteriſirt habe, auf eine ſehr ausgezeichnete Weiſe zu erkennen gibt. Wie überall, wo es ſich um die Entſcheidung über eine wichtige, in das Leben in ernſter Bedeutung eingreifende Frage handelt, ſtellt ſich der Apoſtel auch hier vor Allem auf den abſoluten Standpunkt der metaphyſiſchen oder logiſchen Betrachtung, um von dieſem aus erſt zu den empiriſch gegebenen Verhältniſſen der concreten Wirklichkeit herabzuſteigen. Es war ihm die Frage vorgelegt worden, wie die *πνευματικοὶ* oder *τὰ πνευματικὰ*, d. h. das *γλώσσαις λαλεῖν* anzuſehen ſey? Ehe er nun hierüber die genau motivirte, den Verhältniſſen der korinthiſchen Gemeinde entſprechende Erklärung gibt, geht er auf die allgemeine Frage zurück: was iſt das *γλώσσαις λαλεῖν* überhaupt, an ſich, in ſeiner reinen Abſtractheit?

a) Man vgl. meine Abhandlung über Zweck und Veranlaſſung des Römerbriefes und die damit zuſammenhängenden Verhältniſſe der römiſchen Gemeinde, in der tüb. Zeitſchrift für Theol. 1836. H. 3. S. 87 f. Die gleiche dialektiſche Methode des Apoſtels ließe ſich auch, wenn es hier nicht zu weit führen würde, an dem Abſchnitte 1 Kor. 8, 1 — 11 a. E. nachweiſen.

Es iſt, iſt die Antwort, die der Apoſtel (12, 2) gibt, doch in jedem Falle wenigſtens etwas Chriſtliches, alſo nichts Heidniſches, etwas, was, ſolange ihr Heiden waret, dem Heidenthume mit ſeinen ſtummen Götzen anhinget, auf dieſe Weiſe ſich noch nicht ausſprach, eine Erſcheinung, bei welcher ihr euch, wenn ihr ſie aus dem allgemeinſten Geſichtspunkte betrachtet, vor Allem der großen Veränderung bewußt werden müßt, die mit euch durch eure Bekehrung vom Heidenthume zum Chriſtenthume erfolgte a). Deßwegen gebe

a) Es iſt klar, daß der Apoſtel ſchon bei dem Ausdrucke τὰ εἴδωλα τὰ ἄφωνα das λαλεῖν γλώσσαις vor Augen hat, wie er ja auch (14, 7) den Begriff der φωνή in Beziehung auf daſſelbe beſonders hervorhebt, obgleich er es (12, 3) zunächſt ſeiner inneren Seite nach als ein λαλεῖν ἐν πνεύματι θεοῦ bezeichnet, weil es ihm, um auf den Begriff des Chriſtlichen zu kommen, um den Begriff des πνεῦμα zu thun iſt. Olshauſen bemerkt, man könnte an den Gedanken des Apoſtels inſofern anſtoßen, als ſich ſagen ließe, es offenbare ſich doch auch im Heidenthume eine Geiſteskraft. Der Dienſt des Bacchus, der Cybele entflammte ſeine Anhänger auch mit einem, wenngleich unheiligen, Geiſt. Allein, meint Olshauſen, ſolche immer doch iſolirte Erſcheinungen konnte Paulus mit Recht unberückſichtigt laſſen, da er nur das Heidenthum in der Totalität ſeiner Wirkſamkeit dem Evangelium gegenüberſtellen wollte, und in dieſer erſchienen die εἴδωλα als ἄφωνα, der Gott des Chriſtenthums als der λόγος (von dem λόγος in dieſem Sinne iſt bei Paulus nicht die Rede, ſondern er ſpricht in dieſer Beziehung nur von dem πνεῦμα), der wieder im Menſchen auch das λαλεῖν ἐν πνεύματι hervorruft. Dagegen iſt jedoch zu bemerken, daß das Heidenthum, gerade in der Totalität ſeiner Wirkſamkeit betrachtet, am wenigſten in den Begriff der εἴδωλα ἄφωνα aufging, daß die Culte des Bacchus und der Cybele nicht ſo iſolirte Erſcheinungen ſind, daß hier vielmehr an das ganze Orakelweſen und an alle jene Erſcheinungen zu denken iſt, in welchen auch die alte Religion ſo viele Stimmen und Organe hatte, in welchen ſie ſich ausſprach, und wenn man ja ſelbſt in der alten Orakelſprache der delphiſchen Pythia etwas dem chriſtlichen λαλεῖν γλώσσαις Analoges nachweiſen zu können glaubt (vgl. die obige Stelle aus Plutarch), ſo muß der hier gemachte Gegenſatz zwiſchen Heidenthum und Chriſtenthum um ſo mehr auffallen. Weit richtiger wird man daher ſagen, der Apoſtel hebe hier, ohne das Heidenthum in der Totalität ſeiner

ich euch als ein charakteriſtiſches Merkmal (γνωρίζω), an welchem ihr dabei den Unterſchied des Chriſtlichen und Heidniſchen erkennen könnt, das an, daß Keiner, welcher im Zuſtande der religiöſen Begeiſterung ſich ſo ausſpricht, wie dieß bei dem λαλεῖν γλώσσαις geſchieht, von Jeſus das ſagen kann, was die Gegner des Chriſtenthums charakteriſirt, wenn ſie Jeſum ἀνάθεμα nennen; indem ſie vielmehr Jeſum nicht ἀνάθεμα, ſondern κύριος nennen, bezeugen ſie eben damit das in ihnen wirkende göttliche Princip, ſie beurkunden ſich als Chriſten, ſofern Niemand Chriſt ſeyn kann, der nicht auch den Geiſt hat, das πνεῦμα ἅγιον. Chriſt ſeyn und den Geiſt haben, iſt Eines und daſſelbe (vgl. Gal. 3, 2): ἐξ ἔργων νόμου τὸ πνεῦμα ἐλάβετε, ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως; ſagt der Apoſtel zu den vom Chriſtenthume wieder zum Judenthume abfallenden Galatern, um ſie an das Charakteriſtiſche ihrer Bekehrung zum Chriſtenthume

---

Wirkſamkeit charakteriſiren zu wollen, zunächſt nur diejenige Seite deſſelben hervor, die den unmittelbarſten Contraſt mit der Erſcheinung des chriſtlichen Lebens, von welcher er hier ſpricht, bildet, alſo die idololatriſche Seite. Unpaſſend iſt daher auch, was Rückert zu den Worten (12, 2): ὡς ἂν ἤγεσθε, ἀπαγόμενοι bemerkt: achte man auf den Gegenſatz gegen das ἄγεσθαι πνεύματι, der hier offenbar ſtattfinde, und denke an ſeine Erklärungen über den Götzendienſt (10, 20 f.) zurück, ſo werde ſehr wahrſcheinlich, daß er an eine dämoniſche Gewalt denke, die Sache aber abſichtlich ſo mild und ſchonend als möglich ausdrücke, als ein mehr blindes, unbewußtes Geführtwerden, um keinen Vorwurf des Vergangenen durchſchimmern zu laſſen. Wie hätte der Apoſtel auf die εἴδωλα ἄφωνα ſo großen Nachdruck legen können, wenn er hier zugleich an die im Heidenthume wirkende dämoniſche Macht gedacht hätte? Dieſe dämoniſche Macht wäre ja auch ein wirkendes geiſtiges Princip geweſen, während doch durch die εἴδωλα ἄφωνα dem Heidenthume ein ſolches abgeſprochen werden ſoll. Deßwegen kann der Gegenſatz nur ſo aufgefaßt werden: von den todten Götzen, welchen ihr anhinget, konnte freilich keine Anregung eines geiſtigen Lebens ausgehen. Statt daß von ihnen, wenn ſie wahrhaft lebendige und geiſtige Weſen wären, ein auf euch einwirkender Einfluß hätte ausgehen ſollen, waret nur ihr es, die ihr euch zu ihnen

zu erinnern). So drückt der zweite Satz (V. 3) nur poſitiv aus, was der erſte negativ bezeichnet. Iſt alſo auch das γλώσσαις λαλεῖν etwas, was die Chriſten als Chriſten charakteriſirt, ſo muß es auch als etwas Chriſtliches anerkannt werden und darf nicht ſchlechthin als etwas Unchriſtliches verworfen werden. Es iſt eine Aeußerung des in den Chriſten überhaupt wirkenden und ſich ausſprechenden Geiſtes. Ein zweites Moment der Betrachtung iſt, daß dieſes chriſtliche Princip, der heilige Geiſt, auf ſehr verſchiedene Weiſe ſich äußert, ſich gleichſam in eine Vielheit von πνεύματα (14, 12) dirimirt (διαιρέσεις V. 4.), ſich in jedem einzelnen Individuum, nach Maßgabe ſeiner Individualität (12, 11), zu einem eigenen Chariſma geſtaltet. Hierin liegt nun ein doppelter Gedanke. Theilt ſich der Eine Geiſt auf ſo verſchiedene Weiſe, äußert er ſich in ſo mannichfaltigen Formen, ſo kann unter ſo vielen und ſo verſchiedenen Gaben auch eine für ſich als minder bedeutend erſchei-

---

hinführen ließet, und zwar auch ihr durch keinen geiſtigen, ſeiner Richtung gewiſſen Zug eures Weſens, ſondern nur wie durch einen blinden Trieb, ὡς ἂν ἤγεσθε, wie euch eure ſich ſelbſt überlaſſene, vom wahrhaft göttlichen noch nicht ergriffene und in ihrer Richtung beſtimmte Natur hin und her trieb. Das Verhältniß, in welches der Apoſtel hier das Heidenthum und Chriſtenthum zu einander ſetzt, iſt demnach ganz analog dem Verhältniſſe von σάρξ und πνεῦμα. Richtig gibt Billroth den Sinn dieſer Stelle ſo an: „Ihr wißt, daß, als ihr damals euch zu den ſtummen Götzenbildern führen ließet, ihr gar keine Wirkung derſelben auf die ſie Verehrenden wahrnahmt. Wie ſie ſelbſt ſtumm waren, ſo blieben es auch ihre Anbeter und aus keinem derſelben ſprach der Geiſt. Dieß iſt der weſentliche Unterſchied zwiſchen damals und jetzt." Wenn aber Billroth ſo fortfährt: „Darum ſage ich euch, daß Jeder, der Jeſum als den Chriſt bekennt, vom heiligen Geiſte getrieben redet, nicht etwa bloß der in Zungen Redende", ſo iſt hier der richtige Geſichtspunkt etwas verrückt, und es ſollte umgekehrt heißen: daß Jeder, der Jeſum als den Chriſt bekennt, alſo auch der in Zungen Redende ꝛc. Daß der in Zungen Redende den Geiſt habe, iſt nicht die Vorausſetzung, von welcher der Apoſtel ausgeht, ſondern das, was er erſt erweiſen und zur Anerkennung bringen will.

nende dennoch eine ihr angemeſſene Stelle einnehmen, und es darf daher über ihren eigenthümlichen Werth kein zu abſprechendes Urtheil gefällt werden, wie überhaupt in einem Organismus nichts Einzelnes, was in einem organiſchen Zuſammenhange mit dem Ganzen ſteht, gering geachtet werden darf. Daß der Apoſtel dabei beſonders das von ſo Manchen zu gering geachtete und zu hart beurtheilte γλώσσαις λαλεῖν vor Augen hat, geht wohl aus der ganzen Tendenz dieſes Abſchnittes hervor, in welchem der Apoſtel von ſeinem allgemeinen Standpunkte aus vorerſt dem λαλεῖν γλώσσαις ſeine eigenthümliche Bedeutung vindiciren will, obgleich er auch ſchon hier durch die Stellung, die er ihm gibt (es wird jedesmal als eines der letzten Chariſmen oder eigentlich, da die ἑρμηνεία γλωσσῶν das λαλεῖν γλώσσαις der Natur der Sache nach zu ihrer Vorausſetzung hat, als das letzte aufgeführt, vgl. V. 10. 28. 30), andeutet, daß es nur eines der untergeordneteren Chariſmen ſey. So wenig aber auch einem ſolchen Chariſma ſein Werth abgeſprochen werden ſoll, ſo viel kommt auf der anderen Seite darauf an, daß jedes einzelne der vielen Chariſmen durch den Gebrauch, welcher von ihm gemacht wird, mit der Einheit und dem Zwecke des Ganzen in einem harmoniſchen Verhältniſſe ſtehe (wodurch der Apoſtel ſchon die K. 14. folgende, das λαλεῖν γλώσσαις beſchränkende Betrachtung vorbereitet). In dieſem ganzen Abſchnitte (K. 12) wird das λαλεῖν γλώσσαις zunächſt nur an ſich betrachtet. An ſich iſt es, wie es ja ſehr viele und ſehr verſchiedene Chariſmen gibt, auch ein Chariſma, aber es kommt auch bei dieſem Chariſma, wie bei allen anderen, auf den Gebrauch deſſelben an. Auf dieſe, ſo zu ſagen, metaphyſiſche oder logiſche Betrachtung folgt nun nach der Weiſe des Apoſtels die moraliſche oder praktiſche, auf die Frage: was iſt es an ſich? die Frage: was iſt es für die Liebe? Die Liebe iſt das höchſte abſolute Princip, durch welches das chriſtliche Handeln beſtimmt werden muß. Daß

der Apoſtel auch bei dieſer ganz allgemeinen, den Werth der Liebe überhaupt hervorhebenden Betrachtung das λαλεῖν γλώσσαις nicht aus dem Auge verliert, iſt wohl beſonders aus V. 11. vgl. mit 14, 20. zu ſehen. Auch dieſe Betrachtung ſoll nur dazu dienen, dem λαλεῖν γλώσσαις die Sphäre zu ſichern, innerhalb welcher es ſich ſoll bewegen dürfen. Die alle Verhältniſſe des Lebens vermittelnde und ausgleichende Liebe ſoll ebenſo ſein Schutz ſeyn, um nicht verdrängt zu werden, als die Norm, durch die es ſich ſelbſt beſchränkt. Nun erſt, nachdem der Apoſtel den Begriff des λαλεῖν γλώσσαις objectiv beſtimmt und die verſchiedenen allgemeinen Geſichtspunkte, unter welchen es aufgefaßt werden muß, feſtgeſtellt hat, tritt er der concreten Erſcheinung desſelben in der Mitte der korinthiſchen Gemeinde näher. Da die allgemeine, die verſchiedenen Momente erwägende Betrachtung von ſelbſt alles dasjenige hervorheben mußte, was die poſitive Seite des λαλεῖν γλώσσαις ausmacht, ſo konnte er nun auch über die negative, die nothwendige Beſchränkung, welcher es unterworfen ſeyn muß, um ſo offener ſich ausſprechen. Es ſoll zwar ſein eigenthümlicher Werth nicht verkannt werden, aber dieſer Werth iſt immer nur ein ſubjectiver und relativer, und es iſt daher dem προφητεύειν entſchieden nachzuſetzen a). Indem er

a) Es kann hier gefragt werden, warum denn der Apoſtel das γλώσσαις λαλεῖν beinahe durchaus mit dem προφητεύειν zuſammenſtellt und unter den verſchiedenen Chariſmen des Geiſtes gerade das προφητεύειν vorzugsweiſe für die Verſammlungen der chriſtlichen Gemeinde empfiehlt? Es läßt ſich auch dieß nur daraus erklären, daß der Apoſtel vom Standpunkte des λαλεῖν γλώσσαις aus ſich über die verſchiedenen Geiſtesgaben ausſpricht. Sollte an die Stelle des unerbaulichen λαλεῖν γλώσσαις ein erbaulicheres Chariſma geſetzt werden, ſo mußte der Blick zunächſt auf das προφητεύειν fallen, das, wie das λαλεῖν γλώσσαις, die Aeußerung einer momentanen Begeiſterung war, aber doch das Anſtößige deſſelben nicht hatte. Darum mußte es ſich beſonders für die Erbauung in den chriſtlichen Verſammlungen eignen, um die Gemüther auf höhere Weiſe zu ergreifen. Von den Chariſmen des λόγος σοφίας

das λαλεῖν γλώσσαις nur insofern fortbeſtehen laſſen will, ſofern es mit dem διερμηνεύειν verbunden iſt, ſchreibt er ihm nur einen durch das Letztere bedingten Werth zu und verweiſt es aus dem Kreiſe der öffentlichen religiöſen Verſammlungen in den der Privaterbauung (V. 28. σιγάτω ἐν ἐκκλησίᾳ, ἑαυτῷ δὲ λαλείτω καὶ τῷ θεῷ). Für die gemeinſame Erbauung iſt es demnach ohne einen inneren ſelbſtſtändigen Werth. Ohne Grund würde man ſich auf 14, 6. 18. zum Beweiſe dafür berufen, daß der Apoſtel gleichwohl eine höhere Meinung von dem Werthe des γλώσσαις λαλεῖν gehabt habe. Es ſcheint mir ſehr zweifelhaft, ob dieſe beiden Stellen in dem poſitiven Sinne zu nehmen ſind, welchen ihnen die Erklärer gewöhnlich geben; der Sprachgebrauch und Zuſammenhang geſtattet es gar wohl, ſie mehr nur hypothetiſch aufzufaſſen: „Wenn ich auch wünſche, daß ihr alle in Gloſſen redet, ſo muß ich doch weit mehr wünſchen, daß ihr prophetiſche Vorträge haltet." — „Wenn ich auch mehr, als ihr alle, Gott in Gloſſen preiſe (man vgl. über die Lesart Rückert z. d. St.), ſo will ich doch, was die Gemeine betrifft, lieber fünf Worte mit klarem Bewußtſeyn ſprechen" ꝛc. a). Daß Paulus für ſich ſo oft und viel von dem λαλεῖν γλώσσαις Gebrauch gemacht habe, wie die Stelle zu ſagen ſcheint, läßt ſich demnach nicht mit Sicherheit ſchließen. Noch weit weniger aber ſollte Jemand, wenn man das in ſo hohem Grade limitirende Urtheil des

und des λόγος γνώσεως unterſchied ſich das Chariſma der προφητεία dadurch, daß wie in dieſem eine momentane Wirkung des Geiſtes hervortrat, ſo in jenen eine permanente Gegenwart des Geiſtes ſtattfand, wie überhaupt der Unterſchied des Permanenten und Momentanen ein Hauptkriterium iſt, wodurch ſich die verſchiedenen Chariſmen von einander unterſcheiden.

a) Man muß ſowohl V. 5. als V. 18. u. 19. die beiden Sätze zuſammennehmen, ſo daß der erſte gegen den zweiten ſo viel möglich zurücktritt. Der erſte Satz ſagt nur, was das γλώσσαις λαλεῖν an ſich iſt, abſtract betrachtet, der zweite aber hebt durch die Beziehung auf die concrete Wirklichkeit jenes an ſich im Grunde wieder auf.

Apoſtels über den Werth und die Zuläſſigkeit des λαλεῖν γλώσσαις bedenkt, glauben können, es ſey wirklich ein ſo außerordentliches und ſinguläres Wunder geweſen, wie es geweſen wäre, wenn wir es von einem Reden in verſchiedenen fremden Sprachen zu verſtehen hätten. Ausgeſchloſſen alſo hätte es der Apoſtel aus der Sphäre, in welcher es als Aufſehen und Staunen erregendes Wunder allein an ſeiner Stelle geweſen wäre, aus der Mitte der öffentlichen Verſammlungen, in welchen es ja auch dieſer Anſicht zufolge urſprünglich hervortrat (Ap. Geſch. K. 2.), und verwieſen hätte er es dahin, wo es, wenn es ein ſolches Wunder war, in ſeiner Ausübung als die größte Ungereimtheit erſcheinen müßte! Oder ſollte denn wirklich, wer im Gebet und Zwiegeſpräche mit Gott, der Ermahnung des Apoſtels zufolge (14, 28. vgl. V. 4), ſich durch das γλώσσαις λαλεῖν für ſich zu Hauſe erbaute, ſich dabei verſchiedener fremder Sprachen bedient haben? Mußte es doch, ſelbſt wenn es das war, was es nach unſerer Anſicht geweſen ſeyn muß, durch die Verordnung des Apoſtels, daß es zwar (in den öffentlichen Verſammlungen) nicht geradezu verboten ſeyn ſoll, daß aber doch Jeder am beſten daran thue, es, abgeſehen von dem διερμηνεύειν, auf ſeine Privatandacht zu beſchränken, in kurzer Zeit von ſelbſt zum Verſtummen gebracht werden a).

a) Es verdient hier bemerkt zu werden, wie Rückert (zu 14, 28.) ſich über die ganze Erſcheinung des λαλεῖν γλώσσαις ausſpricht: „Wie ſich uns aus den Briefen das Bild der korinthiſchen Gemeinde darſtellt, iſt ſchlechthin undenkbar, daß wahre geiſtige Erhebung oder Ergriffenheit in ihr etwas Allgemeines geweſen ſey. Es muß hier faſt das Meiſte bloß geiſtliche Oſtentation, eitle Nachahmung urchriſtlicher Erſcheinungen geweſen ſeyn, und Paulus, der die Gemeinde kannte und das menſchliche Herz, mußte dieß auch wiſſen. Aber hätte er es geradezu behauptet und in Folge deſſen das Gloſſenreden ſchlechthin unterſagt, was würde die Folge geweſen ſeyn? Erſtlich er hätte mit dem Unkraute auch den etwa vorhandenen Waizen ausgerottet, was er bei der Achtung für Alles, was von oben kommt, durchaus nicht wollen konnte; ſodann er hätte,

So wenig wir aber, wenn wir unterſuchen, was das *γλώσσαις λαλεῖν* ſeiner wahren Beſchaffenheit nach geweſen ſey, unter demſelben etwas Anderes verſtehen können, als das bisher Nachgewieſene, ſo gewiß iſt doch, daß es im N. T. auch als ein Reden in verſchiedenen fremden Sprachen vorkommt. Hiermit wenden wir uns zu dem dritten Moment unſerer Unterſuchung und von der Darſtellung des *γλώσσαις λαλεῖν* in dem Korintherbriefe zu der in der Apoſtelgeſchichte. Von der Wahrheit der in meiner früheren Abhandlung entwickelten Anſicht, daß die Beſchreibung der Pfingſtbegebenheit (Ap. Geſch. K. 2.) zwar nur als ein Reden in verſchiedenen fremden Sprachen, dieſes Reden ſelbſt aber nicht als wirkliches Factum, ſondern nur als eine traditionelle Vorſtellung genommen werden kann, bin ich auch jetzt noch vollkommen überzeugt, und die verſchiedenen ſeitdem gemachten Verſuche, die frag-

aus der Ferne urtheilend, ſich bei den Feindſeligen bloß den nicht ganz unverdienten Vorwurf zugezogen, ohne gründliche Kenntniß des wahren Sachbeſtandes — wer mag ſelbſt als Augenzeuge bei Erſcheinungen dieſer Art ein vollgültiges Urtheil fällen, was echt ſey und was nicht? — ein voreiliges Erkenntniß auszuſprechen, er hätte ſo nur den Geiſt des Widerſpruchs geweckt, und wohl möchte nur das Gegentheil von ſeiner Anordnung eingetreten und die Spannung zwiſchen ihm und der Gemeinde vermehrt worden ſeyn. Jetzt läßt er die Sache ſelbſt in ihren Ehren, urtheilt gar nicht über das, was echt oder unecht ſey, disputirt nicht, eifert nicht, ſondern trifft Anordnungen, deren Zweckmäßigkeit der Widerwilligſte nicht leugnen konnte, und führt Beſchränkungen ein, bei denen die Oſtentation ihre Rechnung gar nicht fand und daher gewiß in Kurzem aufhörte, was aber probehaltig war, eine Gewähr ungekränkter Fortdauer erhielt, fürwahr er konnte nicht zweckmäßiger verfahren, als er gethan." Wie viel Wahres dieſes nüchterne und beſonnene Urtheil enthält, das bei Rückert um ſo unparteiiſcher und unbefangener erſcheint, da er am Ende doch wieder auf das Reſultat zurückkommt, auch bei Paulus ſey die meiſte Wahrſcheinlichkeit für fremde Sprachen, muß wohl Jeder zugeſtehen, der ſich aus den Zügen, mit welchen ſich uns die korinthiſche Gemeinde in den Briefen des Apoſtels darſtellt, ein klares Bild ihres Zuſtandes zu entwerfen weiß.

liche Erſcheinung anders aufzufaſſen, haben mich in dieſer Ueberzeugung nur um ſo mehr beſtärkt a). Der ſchon oben gemachten Bemerkung zufolge zerfallen die verſchiedenen von der meinigen abweichenden, überall nichts als hiſtoriſche Wirklichkeit vorausſetzenden Anſichten in zwei Klaſſen: 1) in ſolche, die zwar darin mit mir einverſtanden ſind, daß das Sprachenwunder der ältern gewöhnlichen Anſicht etwas völlig Undenkbares ſey, aber darum auch ein ſolches in der Erzählung der Apoſtelgeſchichte nicht annehmen zu müſſen glauben, und 2) in ſolche, welche zwar mit mir das λαλεῖν γλώσσαις in der Apoſtelgeſchichte nur von einem Reden in verſchiedenen fremden Sprachen verſtehen können, aber eben darum auch an dem Wunder, das dabei vorausgeſetzt werden muß, keinen Anſtoß nehmen. Je größer die Schwierigkeiten ſind, in welche man ſich auf dem einen, wie auf dem anderen Wege verwickelt, deſto mehr wird man zu der allein übrig bleibenden Löſung der vorliegenden Frage hingedrängt. Kommen die erſteren mit dem klaren Sinne der Texteswortе in einen unleugbaren Widerſtreit, ſo können die letzteren über das Denkbare der Sache keine genügende Auskunft geben. Beides an den hierher gehörenden Unterſuchungen, ſoweit es nöthig iſt, nachzuweiſen, gehört zu dem Zwecke dieſer Abhandlung.

Den erſtern der beiden Wege hat Hr. Dr. Steudel im Gegenſatze gegen meine Abhandlung in dem dieſelbe be-

a) Wenn Schulz (S. 44.) bezweifelt, ob mir ſelbſt bei Abfaſſung meiner frühern Abhandlung ein wahrhaft anſchauliches Bild von der eigentlichen Thatſache, wonach die Frage ſey, gegenwärtig geweſen ſey, indem meine Vorſtellung nicht erkennen laſſe, was die menſchlichen Zungen in Zungen des Geiſtes umgewandelt und worin die Umwandlung beſtanden habe, ſo geht doch gewiß aus jener Abhandlung klar genug hervor, daß ich an keine factiſche, ſondern nur an eine mythiſch-bildliche Umwandlung gedacht habe.

gleitenden Nachtrag a) eingeſchlagen, in welchem folgender Verſuch gemacht wird, der Annahme „eines Schauſtücks der Neugierde, dergleichen das Sprechen in einer Menge von Sprachen wäre", zu entgehen: „Das λαλεῖν γλώσσαις beſtand in der Anregung, aus der innerſten Tiefe des Gemüths die dem Chriſtenthume entſprechenden Gefühle in hoch und warm begeiſterter Rede auszuſprechen. Die (Ap. Geſch. 2) herbeigezogene Menge, welche aus Menſchen von den entlegenſten Gegenden der Erde beſtand, gerieth in die größte Bewegung, weil Jeder vernahm, wie die Jünger Jeſu in der ihm eigenen, gleichſam heimiſch ihn anſprechenden Redeweiſe ſprachen. Betroffen und voll Verwunderung ſagten ſie zu einander: Sind die, ſo da reden, doch lauter Galiläer! Wie hören denn wir, die wir hier aus den entlegenſten Gegenden und bei großer Verſchiedenheit der Verhältniſſe und Stufen der Gotteserkenntniß zuſammengetroffen ſind, die preiswürdigen Thaten Gottes ſie ausſprechen, Jeder in der eigenen Redeweiſe, in welcher wir geboren ſind, mit unſeren Zungen? Es iſt nichts Anderes, als was, aus welchen Landen wir hergekommen ſeyn mögen, uns aufs innigſte zuſagt, uns recht aus der Seele geſprochen hören wir die Großthaten Gottes uns verkündigen." Der Grund der Verwunderung ſoll darin zu ſuchen ſeyn, daß ſich die Fremden von den Galiläern, den Anhängern des der Meinung nach verunglückten Stifters einer neuen Religion, aus deren Munde ſie ganz unerhörte Dinge, Fremdes, von ihren Anſichten Abweichendes zu vernehmen vermutheten, zu ihrer Ueberraſchung auf eine ganz traute, heimiſche Weiſe angeſprochen fühlten. Es iſt wiederholt ſchon von Anderen b) darauf

a) Tüb. Zeitſchr. für Theol. 1830. 2. H. S. 133 f. Vgl. Jahrg. 1831. 2. H. S. 129 f. Gegenbemerkungen aus Anlaß der exegetiſchen Studien vom Diac. Scholl in Ulm in Klaiber's Studien der evang. Geiſtlichkeit Wirtembergs Bd. 3. H. 1. S. 168 f.

b) Vgl. Scholl, a. a. O. Bäumlein, in der oben genannten Abhandlung S. 51 f. Strauß, Streitſchriften H. 1. 1837. S. 155 f.

aufmerkſam gemacht worden, welche unüberſteigliche Schwierigkeiten ſich dieſer Erklärung, die im Weſentlichen mit der herder'ſchen zuſammentrifft, entgegenſtellen. Die Worte (V. 6. 8. 11): τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν, ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν — ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις können unmöglich auf den Inhalt des Geſprochenen, ſondern nur auf die Sprache als ſolche gehen. Es iſt gegen den Sprachgebrauch, das Wort διάλεκτος in der Bedeutung „Anſprache" zu nehmen, Sprachweiſe iſt διάλεκτος allerdings, aber nur im eigentlichen Sinne, nicht Gefühls- und Vorſtellungsweiſe, wie es hier genommen werden müßte; auch in der aus Plato's Symp. c. 23. angeführten Stelle heißt es nur Geſpräch, Rede, als Mittel des Verkehrs. Wäre es in uneigentlichem Sinne zu nehmen, ſo ſollte man doch zum wenigſten erwarten, daß der Schriftſteller, welcher zuvor (V. 2. u. 3) ſo genau ſein ὥσπερ u. ὡσεὶ ſetzt, hier noch weit weniger zur Verhütung eines ſo nahe liegenden Mißverſtändniſſes den gleichen Beiſatz weggelaſſen haben werde. Und in welcher Abſicht ſoll denn, wenn hier nicht an ein Reden in verſchiedenen fremden Sprachen zu denken iſt, die Völkeraufzählung (V. 9 —11) gemacht ſeyn? Die Anweſenden ſollen zwar nicht mit Rückſicht auf die Verſchiedenheit der Sprachen aufgeführt ſeyn, ſondern wie nach der entfernten Lage des Vaterlandes, ſo auch nach der Abweichung in religiöſer Hinſicht (Juden und Proſelyten). Allein, wie mit Recht dagegen bemerkt worden iſt, das unter einer ſo überwiegenden Mehrzahl von Worten, die ſich auf nationale und provinzielle Unterſchiede beziehen, ſtehende Ἰουδαῖοι καὶ προσήλυτοι kann nicht beweiſen, daß die ganze Aufzählung nach den religiöſen Differenzen angelegt ſey, welche zudem, den Chriſten gegenüber, zwiſchen Juden und Proſelyten und wieder zwiſchen den Anhängern der moſaiſchen Religion in den verſchiedenen Ländern kaum in Betracht kamen, vielmehr ſind nur, um die Mannichfaltigkeit des Völkerkata-

logs zu vermehren, alle zuvor genannten Nationen wieder jede in ihre zwei hier in Betracht kommenden Theile, wirkliche Juden und Proſelyten, zerlegt. Auch das Wort *Γαλιλαῖοι* kann daher dieſer Reihe von Völker- und Ländernamen gegenüber nur die Landſchaft mit Rückſicht auf die Sprache bedeuten. Wie die fragliche Erklärung ſich mit dem Texte und dem Sprachgebrauche nicht vereinigen läßt, ſo gibt ſie auch in Hinſicht der Sache keine befriedigende Vorſtellung. In dem von den Jüngern Geſprochenen ſoll Jeder ſeine eigenen, ihm längſt vertrauten Gedanken und Empfindungen erkannt haben. Um dieß begreiflicher zu machen, wird bemerkt: dieſe Sprachweiſen, obgleich bisher nicht vernommen, haben doch das Tiefſte des inneren religiöſen Bewußtſeyns ſo anſprechen können, daß das bisher ſo nicht Gehörte doch eben damit als das dem innerſten eigenſten Gefühle Zuſagende auffiel, und demnach das Gepräge der *ἰδία διάλεκτος* gewann. Das ſey ja wirklich Vorzug des Chriſtenthums geweſen, daß es eben als die menſchlichſte wie göttliche Religion im innerſten Weſen des Menſchen ſich als wahr, als die echte Löſung jedes längſt gefühlten geiſtigen Bedürfniſſes, mithin als innig verwandt, obgleich zuvor ungekannt ankündige. Die Anregung ſey eine bisher nicht vorgekommene, neue geweſen, aber ihre Darlegung habe im Gemüthe der frommen Juden als das ihnen Verwandteſte, Eigenſte wiedergeklungen. Aber eben dieß iſt es, was ſich in keine klare Begriffseinheit vereinigen läßt, auf der einen Seite das nie Vorgekommene, Unerhörte, auf der anderen das ſo Bekannte und Vertraute, jenes ebenſo ſeltſam durch *ἕτεραι γλῶσσαι*, wie dieſes durch *ἡμέτεραι γλῶσσαι* ausgedrückt. Was ſollen wir uns denn als den Inhalt des von den Verſammelten Geſprochenen denken? „Es waren", wird geſagt (Jahrg. 1831. H. 2. S. 131), „die im A. T. niedergelegten, dem tiefſten Grunde der Juden vielleicht bisher mit weniger deutlichem Bewußtſeyn eingeprägten Ideen, welche

mit ganz neuer, ungewohnter Begeiſterung ihnen vor die Seele geführt wurden, über welche Form des Vorgeführtwerdens ſie als über eine neue ſtaunten, zugleich aber darüber, daß ja eben das ihnen hier gegeben werde, was den Inhalt der von jeher in ſich aufgenommenen Wahrheiten ausmache." Wenn aber doch der Inhalt in jedem Falle die μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ waren, wie iſt es möglich, dieſelben nur auf dem Boden der altteſtamentlichen Religionsgeſchichte zu ſuchen? Wie hätte eine chriſtliche Verſammlung jener Zeit bei dieſen μεγαλεῖα nicht ganz beſonders an die große Thatſache der Auferſtehung Jeſu denken ſollen. Da aber die Auferſtehung das Leiden und Sterben vorausſetzt, ſo werden wir nun ſogleich auch daran erinnert, wie ſchwer es auch den religiöſen Juden wurde, ſich in die Idee eines leidenden und ſterbenden Meſſias hineinzufinden, und wie geringes Gewicht in dieſer Beziehung auch auf die Vermittelung des A. T. gelegt werden kann, da eine ſolche Vermittelung immer vorausſetzt, daß ſich das Bewußtſeyn zuvor ſchon mit dem Vermittelten befreundet hat. Wie unwahrſcheinlich iſt es daher, daß Vorſtellungen dieſer Art hier als ſolche dargeſtellt werden ſollen, die den Fremden, die ſie hörten, als angeborene und anerzogene erſchienen. Wie ſoll alſo der Widerſpruch ausgeglichen werden, wenn auf der einen Seite das religiöſe Bewußtſeyn vor einem Wunder ſich ſträubt, das nur ein Schauſtück der Neugierde wäre, auf der anderen aber auch der klare Sinn der Texteswortе die Gewalt nicht ertragen kann, die ihm angethan wird?

Wie nahe man unwillkürlich zu dem allein ſich darbietenden Wege hingetrieben wird, ja ſogar auf ihm ſich ſchon befindet, wenn man es auch ſich nicht geſtehen will, zeigt uns die der ſteudel'ſchen zunächſt ſtehende ſchulz'ſche Erklärung. Wir haben ſchon geſehen, was Schulz unter dem λαλεῖν γλώσσαις verſteht. Daſſelbe Jauchzen und Lobſingen, das es in der korinthiſchen Gemeinde geweſen ſeyn

ſoll, ſoll es auch bei der Pfingſtbegebenheit geweſen ſeyn. Bei dieſer Auffaſſung ſollen alle Schwierigkeiten verſchwinden. „Laſſe man", ſagt Schulz (a. a. O.), „für das Wort *διάλεκτος* die Bedeutung Redeweiſe, mündlich laute Mittheilung, inſofern Mundart im Allgemeinen, auch Ap. Geſch. 2, 6. 8. 11 gelten, anſtatt viele von einander durchaus verſchiedene Sprachen vorauszuſetzen, und halte man daneben dieſes feſt, daß Befremden und Verwunderung bei der herzugelaufenen Menge (V. 6. 7) hauptſächlich dadurch erregt worden, daß ungebildete, unberedte Galiläer (ſolche bloß glaubte man vor ſich zu ſehen) im Zuſtande religiöſer Begeiſterung wie Propheten ſich hören ließen (vgl. 4, 13. Joh. 1, 46 f. 7, 41. 52: *ἐκ τῆς Γαλιλαίας προφήτης οὐκ ἐγείρεται*), ſo geſtatten die verſchiedenen Texte des Paulus und Lukas eine und dieſelbe Auffaſſung und vertragen eine im Weſentlichen harmoniſche Erklärung." Die Hauptſtelle (Ap. Geſch. 2) wird daher ſo erklärt: „Die Menge kam zuſammen und gerieth in Erſtaunen, dieweil ſie Jedweder in ſeiner beſonderen Mundart (Art des Gottlobſingens) jene in Begeiſterung laut werden hörte. Sie geriethen aber Alle ins höchſte Erſtaunen und ſprachen in Verwunderung zu einander: Sind denn nicht dieſe Leute, welche ſich da gottbegeiſtert laut vernehmen laſſen, Galiläer? Wie hören wir ſie nun ein Jeder in unſerer beſonderen Mundart (Ton- und Redeweiſe), in der wir geboren ſind? — wir hören ſie mit unſeren Jubelweiſen die Wunder Gottes verkündigen." Schon hier ſcheint ſich daſſelbe wichtige Bedenken auch gegen dieſe Erklärung zu erheben, wie gegen die ſteudel'ſche, indem das Wort *διάλεκτος* zwar eine beſondere Mundart bedeuten ſoll, unter derſelben aber nicht ein Dialekt im gewöhnlichen Sinne, als Sprache, ſondern eine beſondere Art des Gottlobſingens verſtanden wird. Der Grund der Verwunderung liegt demnach auch nach dieſer Erklärung nicht in dem Formellen deſſen, was man hörte, ſondern dem Materiellen (den Lobgeſängen), und

die Rechtfertigung dieſer Erklärung aus dem Sprachgebrauche liegt nur in der Zweideutigkeit, mit welcher dem Worte Mundart, als Sprache oder Rede überhaupt, die ſpecielle Bedeutung des Jauchzens und Lobſingens, des Lautwerdens der Sprache oder Rede in einer beſtimmten Form und mit einem beſtimmten Inhalt untergelegt wird. Auch in Hinſicht der Sache begegnet uns daher hier wieder dieſelbe Schwierigkeit, und es fragt ſich daher, wie können die γλῶσσαι, welche vernommen wurden, alſo die Mundarten in dem angegebenen Sinne ſowohl ἕτεραι als ἡμέτεραι genannt werden? Hierüber erklärt ſich Schulz (S. 140; vgl. 148 f.) auf folgende Weiſe: „War man ſich einer neuen Art von Beſeligung, dergleichen bis dahin noch nie Jemand gewürdigt worden ſey oder empfunden habe, nämlich der meſſianiſchen, bewußt, ſo liegt es im Weſen der Sache, daß ſich dafür auch neue Darſtellungsformen, mit anderen Worten neue Zeichen und eine neue Sprache der wonnevollen neuen Begeiſterung hervorthun, zum mindeſten die ſchon vorhandenen verhältnißmäßig ſteigern mußten. — Hatte ſich alles frühere gottbegeiſterte Lobſingen lediglich auf Jehova und ſeine wundervollen Großthaten bezogen und bald den allmächtigen Schöpfer, Erhalter und Regierer aller Dinge, bald den gewaltigen Erretter ſeines Volkes aus Unglück und Gefahren, aus der ägyptiſchen Knechtſchaft, den mächtigen Beſieger aller Feinde Iſraels, überhaupt den Gott der Väter mit allen Segnungen, welche er durch Abraham, Moſes, David u. A. fort und fort dieſem ſeinem Volke erwieſen, verherrlicht, ſo pries nunmehr der exaltirte Chriſtenjubel die göttliche Liebe und Gnade in der Erfüllung der meſſianiſchen Hoffnungen und zugleich den Meſſias ſelbſt in Verbindung mit dem durch ihn verliehenen neuen Lebensgeiſte, zuſammt allen glänzenden Ausſichten, welche dieſer in die Zukunft neu eröffnete und verbürgte. Je nach dieſer Verſchiedenheit des Standpunktes mochte ſich auch die neuchriſtliche Gottlob-

preiſung in mehr oder weniger von den früheren abweichenden Formen und Formeln ausſprechen.“ Dieß wäre demnach die Deutung der ἕτεραι γλῶσσαι, wie verhalten ſich aber dazu die ἡμέτεραι γλῶσσαι, durch welche die Verwunderung, die erklärt werden ſoll, ebenſo bedingt iſt, wie durch jene. Ueber dieſen Punkt, welchen doch die zuvor angeführte Ueberſetzung noch keineswegs klar macht, finde ich in der ſchulz'ſchen Abhandlung nicht einmal die Auskunft gegeben, welche die ſteudel'ſche gibt. Unter der (V. 6) zuſammenlaufenden Menge mögen allerdings, wie (S. 185) bemerkt wird, die (V. 5) gleichſam zuvor angekündigten frommen Juden aus dem Auslande, alſo Helleniſten, verſtanden ſeyn, aber ſind denn fromme Juden als ſolche auch Chriſten? Sie werden ja von den verſammelten Jüngern ausdrücklich unterſchieden. Wie können ſie demnach die neuchriſtliche Gottlobpreiſung, die ſie aus dem Munde dieſer Jünger vernahmen, als eine ſolche erkannt haben, mit welcher ſie von Kindheit an vertraut waren? Wie ineinanderfließend müßte bei dieſer Vorausſetzung das Jüdiſche und Chriſtliche gedacht werden? Es iſt hier eine auffallende Lücke in der ſchulz'ſchen Erklärung und eben darum auch die Urſache der Verwunderung, um die es ſich handelt, noch nicht ins Licht geſetzt. Schulz ſieht ſich daher ſelbſt genöthigt, neben jenen Gottlobpreiſungen noch etwas Anderes zu Hülfe zu nehmen. Faſt gleichgültig, wird (S. 149) bemerkt, erſcheine zwar die Frage, ob verſchiedene und welche Sprachen in Anwendung gekommen ſeyen, daran ſey jedoch nicht zu zweifeln, daß die bis dahin für Gebet und Andacht in Abſicht auf die gottesdienſtliche Sprache bei den Juden geltende Schranke von den chriſtlichen Enthuſiaſten unbedenklich durchbrochen worden, um auch hierdurch die völligſte Freiheit und Allgemeinheit des neuen Lebensprincipes zu beurkunden. Laſſe doch die Darſtellung des Lukas (Ap. Geſch. 2) den Zweck, ſo etwas anzudeuten, kaum verkennen. Die zuſammengelaufene Volksmenge in Jeruſalem

ſetze voraus, daß die in Begeiſterung lobſingende Chriſten-verſammlung aus lauter Galiläern beſtehe, und erſtaune nun zuerſt darüber, daß dieſe ungebildeten Galiläer zu prophetiſchem Enthuſiasmus hingeriſſen worden ſeyen, dann aber auch, daß ſie ſich in der gemeinüblichen Welt-ſprache, nämlich der griechiſchen, in ihren verſchiedenen Provinzialmundarten und in den darin gebräuchlichen Lob-geſangsweiſen vernehmen laſſen. Hier wird demnach doch wieder die Sprache hereingezogen. Wenn aber die Spra-che, wenn auch nicht der einzige, doch gewiß nicht der un-bedeutendſte Grund der Verwunderung war, wie kann un-mittelbar zuvor die Frage, welche Sprache bei dem γλώσσαις λαλεῖν in Anwendung kam, für eine faſt gleichgültige er-klärt werden? Und wenn die Sprache, die man vernahm, die griechiſche war, wie kann hieraus (abgeſehen davon, daß die Erzählung hierüber ohnedieß nicht die geringſte Andeu-tung gibt) die Verwunderung der Anweſenden auch nur theil-weiſe erklärt werden, da ja nach den von Schulz ſelbſt ge-gebenen Notizen die griechiſche Sprache in Paläſtina all-gemein gebräuchlich und ohne Zweifel auch vom religiöſen Gebrauche nicht ausgeſchloſſen war? Geſchieht es nicht aus dieſem Grunde, daß Schulz auch noch dieß beſonders hervorhebt, die Jünger haben ſich nicht bloß in der grie-chiſchen Sprache, ſondern auch in ihren verſchiedenen Pro-vinzialmundarten vernehmen laſſen, es ſeyen nicht bloß ungebildete, unberedte, ſolcher Begeiſterung nicht fähige Galiläer geweſen, unter 120 Verſammelten haben ſich auch ſo manche Nichtgaliläer befunden? Wenn nun auch wie-der erinnert wird, augenſcheinlich ſey es dem Verfaſſer bei ſeiner Aufzählung nicht ſowohl auf eine Summe von beſonderen Sprachidiomen, als auf die Menge verſchie-dener Nationen und Arten von Menſchen angekommen, de-nen insgeſammt des heiligen Gottesgeiſtes Feuerkraft ſey mitgetheilt worden, ſo iſt es, ſobald die Sprache oder die Dialekte auch nur als eines der Momente der Verwunde-

rung anerkannt ſind, ſchlechthin unmöglich, die ganze Darſtellung der Sache von etwas Anderem zu verſtehen, als von einem Reden in verſchiedenen fremden Sprachen. Gerade dasjenige alſo, was in der ſchulz'ſchen Unterſuchung am entſchiedenſten und mit den überzeugendſten Gründen beſtritten wird, würde nun doch wieder, wenn auch in einer anderen Form, aber doch nur in einer ſolchen, welche gleichfalls längſt als eine widerlegte angeſehen wird, in die Erklärung aufgenommen. Die Verſammelten würden zwar nicht in verſchiedenen auf übernatürliche Weiſe ihnen inſpirirten fremden Sprachen, aber doch in ihren verſchiedenen Landesdialekten geſprochen haben, und die Frage entſteht auch jetzt wieder, wie die ἡμέτεραι γλῶσσαι zugleich ἕτεραι ſeyn können, wogegen die Berufung auf die neu und anders, als ſonſt, ſich ausſprechende Weiſe der Gottlobpreiſung nicht ausreicht, da ein ſolches Abſpringen von dem Einem auf das Andere nicht möglich iſt, und von ſelbſt erhellt, daß die Sprachen nur in demſelben Sinne, in welchem ſie ἡμέτεραι waren, auch ἕτεραι geweſen ſeyn können. Es läßt ſich offenbar nur aus der unwillkürlichen Anerkennung aller dieſer Schwierigkeiten erklären, daß der Verfaſſer der Abhandlung, von welcher hier die Rede iſt, noch eine neue Aushülfe bereit hat, um das immer wieder ſich eindringende Reden in einer Mehrheit von Sprachen oder Dialekten hinwegzuräumen. „An ſich ſey es", wird behauptet (S. 58), „möglich, daß uns bei Lukas (Ap. Geſch. 2) eine ſchon modificirte Vorſtellung, d. h. ein nicht ſowohl auf genaue Darlegung der urſprünglichen Thatſache in allen Einzelnheiten ihres Verlaufs ausgehender, ſtreng hiſtoriſcher Bericht, als vielmehr nur des Erzählers eigene, die auf ſeinem Standorte mögliche oder angemeſſen erſchienene Auffaſſungsweiſe entgegenkäme, wie denn kundige Ausleger darüber längſt einig ſeyen, daß ſich gerade in dieſes Evangeliſten Erzählungen von Begebenheiten, welche ein Menſchenalter früher vorgefallen waren,

häufig ſeine eigene Anſicht eingemiſcht habe und der hiſtoriſche Stoff eben dieſer eigenthümlichen Anſicht des Verfaſſers anbequemt oder dienſtbar gemacht worden ſey. — So nehmen denn mehrere neuere Ausleger auch Ap. Geſch. 2. eine unrichtige Auffaſſung des beſchriebenen Factums und eine daraus entſtandene ungenaue Darſtellung des Vorganges an, welchem durch die Tradition ein verändertes Gepräge aufgedrückt worden ſey, wie ſolches ſchon in der ganz dichteriſch und rhetoriſch gehaltenen Form dieſes Abſchnittes ſich kund gebe, welche den Leſer allerdings zu keiner deutlichen Vorſtellung gelangen laſſe." Was hier mehr noch problematiſch vorangeſtellt iſt, wird ſodann als entſchiedene Ueberzeugung ausgeſprochen (S. 86): „Wer ſich das Alles (was zuvor über die in Paläſtina gangbaren Sprachen geſagt worden iſt) vergegenwärtige und dann zur genauern Erwägung des Textes (Ap. Geſch. 2) fortſchreite, werde in der Aufzählung der Völkerſchaften, vor welchen und in deren Mundart die begeiſterte Chriſtenverſammlung ſich nach Lukas ſoll haben vernehmen laſſen, nicht ſowohl einen auf factiſchem Grunde beruhenden, ſtreng hiſtoriſchen, wörtlich feſt zu haltenden Bericht erkennen, als vielmehr eine oratoriſche, keiner feſten Ordnung folgende Beiſpielsanführung von einer Anzahl der verſchiedenſten Provinzen aller Himmelsgegenden, in denen ſich Juden und Judengenoſſen befanden, welche zur Feſtzeit in Jeruſalem gegenwärtig, hier jene Begeiſterten in ihrer eigenen beim Gottesdienſte gewohnten Redeweiſe a) laut werden gehört hatten, eine willkürlich ausmalende Enumeration, dergleichen wir im N. T., beſonders in Pauli Briefen viele finden, zur Verſtärkung, Ausſchmückung, Steigerung des Effects, wie wahrſcheinlich auch im vorliegenden Falle nach Abſicht

a) Demnach kann dieſelbe auch nicht eine erſt damals durchbrochene Schranke geweſen ſeyn, wie an einem andern Orte behauptet wird (ſ. oben.).

des Lukas. Zu ſolchen Gedanken müſſe ſchon das unter dieſen fremden Nationen mitteninne genannte Judäa Jeden hintreiben.” Was iſt dieß demnach anders, als die Anerkennung der Nothwendigkeit, die Erzählung und Darſtellung von dem Factum ſelbſt zu trennen und beide ſo auseinander zu halten, daß alles Wunderbare und Unbegreifliche nur auf dem Uebergange von dem Einen zum Andern liegt? Ob wir nun dieſe Umgeſtaltung des urſprünglichen Factums nur der poetiſchen und rhetoriſchen Auffaſſungsweiſe des Schriftſtellers zuſchreiben oder annehmen, er habe eine ſolche auf dem Wege der Tradition ſich bildende Geſtalt der Pfingſtbegebenheit wenigſtens in ihren Hauptzügen ſchon vorgefunden, iſt an ſich in Hinſicht der Zuläſſigkeit des Grundſatzes, um welche es ſich hier zunächſt handelt, gleichgültig, unſtreitig aber konnte das Letztere ebenſo gut ſtattfinden, als das Erſtere, und wenn man bedenkt, wie leicht eine ſolche Umgeſtaltung bei einer urſprünglich nur auf dem Wege der mündlichen Ueberlieferung ſich fortbewegenden, die Gemüther mit lebendigem Intereſſe ergreifenden Begebenheit geſchehen konnte, und daß der Schriftſteller nur unter der Vorausſetzung einer ſolchen unabhängig von ihm vorhandenen, abſichtslos entſtandenen traditionellen Sage gegen den Verdacht einer ſeine Glaubwürdigkeit in zu hohem Grade beeinträchtigenden Willkür ſicher geſtellt werden kann, ſo iſt die überwiegende Wahrſcheinlichkeit nur auf dieſer Seite. Wie ſehr wird nun aber dadurch der ganze Stand der Sache verändert? Was hindert denn, wird einmal ſo viel zugegeben, anzunehmen, die geſchehene Umgeſtaltung des urſprünglich Factiſchen beſtehe eben darin, daß geglaubt wurde, die Verſammelten haben, wie die Worte des Textes unleugbar ihrem nächſten und natürlichſten Sinne nach ſagen, in verſchiedenen fremden Sprachen geſprochen? Alle Schwierigkeiten, deren ſich ſo viele gegen ein ſolches Sprachenwunder aufführen laſſen, beruhen ja nur auf der Vor-

ausſetzung eines wirklichen Factums; bei einer nur in der Vorſtellung und Tradition exiſtirenden Begebenheit fallen ſie von ſelbſt hinweg. Warum ſoll alſo den Worten des Textes der einfache und natürliche Sinn, welchen ſie bei einer unbefangenen Auffaſſung offenbar haben, nicht gelaſſen werden? Auf welchem andern Grunde könnte denn in einem Falle, wie der vorliegende iſt, die für nothwendig erachtete Unterſcheidung des Factums und der Relation beruhen, als darauf, daß man auf der einen Seite nicht genöthigt iſt, den Worten einen Sinn aufzudringen, welchen ſie nicht haben, und auf der andern doch auch nicht als wirklich geſchehen vorausſetzen muß, was mit den Geſetzen der Wahrſcheinlichkeit und Denkbarkeit in einen zu großen Widerſpruch kommt? Macht man aber von dieſen beiden Vortheilen, ungeachtet der Anerkennung, daß Relation und Factum auseinander gehalten werden müſſen, keinen Gebrauch, ſo iſt leicht zu ſehen, daß es der ganzen auf dieſem Wege ſich ergebenden Vorſtellung nur um ſo mehr an Einheit und Haltung fehlen muß. Man macht ſich aufs Neue die fruchtloſe Mühe, den Worten des Textes einen Sinn aufzudringen, welchen ſie nicht zulaſſen, und entzieht doch zugleich demjenigen, was man als das Wahrſcheinlichere im Texte finden will, ſeinen nothwendigen Stützpunkt, indem man Relation und Factum in ein Verhältniß ſetzt, das uns über den urſprünglichen Thatbeſtand im Ungewiſſen läßt.

Wie die ſchulz'ſche Erklärung, was beſonders das Wort διάλεκτος betrifft, die von Hrn. D. Steudel gegebene am nächſten berührt, ſo ſtimmt, wie auch von Schulz ſelbſt anerkannt wird, die neander'ſche a) mit der ſchulz'ſchen in mehreren Hauptpunkten ſo genau überein, daß ich ihr hier ihre Stelle anweiſen zu müſſen

---

a) Geſch. der Pfl. u. Leit. der chriſtl. Kirche durch die Apoſtel. Bd. I. S. 11 f.

glaube. Auch Neander erklärt ſich ſehr entſchieden gegen die Vorſtellung einer übernatürlichen Sprachengabe und mißbilligt es, daß man dem natürlichen Geſetze der Auslegung zuwider nach der dunkleren Stelle der Apoſtelgeſchichte die übrigen deutlicheren erklärt habe. Offenbar werde im erſten Korintherbriefe ein nicht allgemein verſtändlicher Vortrag aus einem ekſtatiſchen Gemüthszuſtande in einem höhern, über die Sprache der gewöhnlichen Mittheilung ſich erhebenden Schwunge der Rede bezeichnet. Ebenſo wenig können die beiden Stellen der Ap. Geſch. 10, 46. 19, 6. von einem Reden in fremden Sprachen verſtanden werden. „Wie ſollte es ſich denken laſſen, daß Menſchen in der erſten Glut der Bekehrung, zuerſt ergriffen von der Macht der chriſtlichen Begeiſterung, ſtatt die Empfindungen, von denen das Herz voll war, am liebſten in der Mutterſprache auszudrücken, an einem ſolchen, in dieſem Falle bloß epideiktiſchen Wunder hätten Gefallen finden können, oder es hätte die Wirkung der erſten chriſtlichen Begeiſterung ſeyn müſſen, daß ſie wie blinde Werkzeuge von einer magiſchen Macht gegen ihren Willen fortgeriſſen wurden, ſich einer andern Sprache als derjenigen zu bedienen, welche ihnen in dieſem Gemüthszuſtande zum Ausdruck ihrer Gefühle am meiſten zuſagen mußte. Beides gewiß etwas dem Geiſte des Evangeliums durchaus Widerſtreitendes, wie ſich auch in der erſten Geſchichte des Chriſtenthums nichts Aehnliches nachweiſen läßt. Solche Erſcheinungen wären in dieſen Fällen recht eigentlich dazu geeignet geweſen, von dem, was das Weſen der Bekehrung iſt, die Gemüther abzuziehen und nur unchriſtlicher Eitelkeit Nahrung zu geben." So unwürdig des Chriſtenthums wäre demnach auch nach Neander's Anſicht die Vorausſetzung eines ſolchen Sprachenwunders. Was nun aber die Sache ſelbſt betrifft, ſo ſtimmt Neander mit der von mir in meiner frühern Abhandlung entwickelten Anſicht auf eine

Weiſe überein, die ich noch immer als ihre ſchönſte Beſtätigung und Empfehlung betrachte. Auch Neander glaubt daher, das λαλεῖν γλώσσαις ſeinem weſentlichen Begriffe nach nur von dem Ausſprechen des Neuen, von dem das Gemüth ergriffen worden, in einer neuen Sprache chriſtlicher Begeiſterung verſtehen zu können. Die Hauptfrage aber iſt, wie ſich dieſe Vorſtellung mit den Worten der Erzählung vereinigen läßt. In dieſer Hinſicht neigt ſich auch Neander zu der Annahme hin, daß Relation und Factum getrennt werden müſſen. Es erhelle leicht, wird (S. 16.) bemerkt, daß wir hier nicht buchſtäblich d i e Form des Ausdruckes haben, deren ſich jene Leute bedient haben. Wir können unmöglich bei allen einzelnen hier angeführten Völkern an verſchiedene Sprachen denken, da unter den meiſten das Griechiſche damals größtentheils beſſer verſtanden worden ſey, als die alte Landesſprache, der Schriftſteller habe daher ſelbſt nicht die Abſicht haben können, lauter verſchiedene Sprachen hier zu bezeichnen. Allein zu weit will auch Neander Relation und Factum nicht auseinander gehen laſſen, und wenn man ſchon glaubt, das ſeltſame Reden aus der Stelle entfernt zu ſehen, wird es doch wieder auf einem Seitenwege in ſie zurückgeführt. Man habe zwar alle Jünger mit dem Namen Galiläer bezeichnet, aber daraus auch wieder geſchloſſen, daß ſie alle Galiläer ſeyen. Es haben ſich aber unter den ſogenannten Galiläern auch ſolche befinden können, deren Mutterſprache nicht der galiläiſche Dialekt war, und die nun das, wovon ihr Herz voll war, in ihrer Mutterſprache auszuſprechen ſich gedrungen fühlten. Und es habe auch geſchehen können, daß Leute aus dem Grenzvolke der Galiläer fremde Sprachen gelernt hatten, welche ſie nun benutzten, um von den Fremden deſto beſſer verſtanden zu werden a). So wäre demnach

a) Noch weiter ausgedehnt hat dieß Meyer, Krit.-exeg. Comm. über das N. T. Ap. Geſch. 1835. S. 83: „Die Verſammel-

das Reden Einzelner in fremden Sprachen hier nur etwas Zufälliges, nicht das eigenthümliche Merkmal der neuen Geiſtesſprache geweſen. Wie ſollte es aber nach der ganzen Darſtellung des Schriftſtellers als etwas bloß Zufälliges angeſehen werden können? Wurde wirklich, wie vorausgeſetzt wird, in fremden Sprachen geſprochen, und können demnach diejenigen Ausdrücke, die zunächſt nur in dieſem Sinne genommen werden können, nicht von der Sprache der chriſtlichen Begeiſterung, ſondern nur von einem Reden in fremden Sprachen verſtanden werden, ſo kann nur dieſes Reden als die Haupthandlung der ganzen geſchilderten Scene angeſehen werden, auf welche der

ten waren Galiläer, d. i. nicht gerade lauter geborne Galiläer, ſondern zum Theil auch ſolche, deren Wohnland bloß Galiläa war. Da aber Galiläa wegen ſeines lebhaften Handels ſehr viel mit fremden Nationen converſirte und deßhalb viele Fremde ſich daſelbſt angeſiedelt hatten, ſo iſt es eine ſehr natürliche Annahme, daß auch von jenen Verſammelten, deren Menge wegen des Pfingſtfeſtes ſehr bedeutend und meiſt aus galiläiſchen Feſtpilgern beſtehend zu denken iſt, ein beträchtlicher Theil aus ſolchen gebornen Ausländern beſtand." Wie wenn das Chriſtenthum, deſſen Anhänger damals eine Geſellſchaft von 120 Mitgliedern ausmachten (Ap. Geſch. 1, 15), ſchon damals ſo weit verbreitet geweſen wäre! Ueberhaupt iſt die ganze meyer'ſche Anſicht ein merkwürdiger Beweis von Haltungsloſigkeit. Zuerſt wird die Infuſion fremder Sprachfertigkeit für etwas logiſch Unmögliches erklärt, hierauf die Annahme eines Mythus verworfen (wozu kein Recht vorliege, weil das Factum ſelbſt, unabhängig von der Anſicht des Lukas aufgefaßt, den pragmatiſchen Charakter der Hiſtorie (?) durchaus nicht verletze), nachher aber, ungeachtet die ἕτεραι γλῶσσαι natürlich erklärt werden, doch wieder zu Hülfe genommen in der Behauptung: „da die chriſtliche Urzeit den erſten Effect des πνεῦμα ἅγιον in möglichſt wunderbarem Lichte zu ſchauen geneigt war: ſo abſtrahirte man von der wohl auch größtentheils unbekannten Herkunft der Redenden und betrachtete ſie ſchlechthin als Galiläer, denen alſo die fremden Sprachen vorher unbekannt geweſen und nun vom πνεῦμα ἅγιον repentin ſuggerirt ſeyn mußten."

Verfaſſer recht abſichtlich die Aufmerkſamkeit hinlenken will. Wäre auch dieß nur für zufällig zu halten, ſo müßte ja der Verfaſſer ſelbſt über das Factiſche der Sache im Irrthume geweſen ſeyn. Ich überſehe hierbei keineswegs die Bemerkung Neander's, daß er dieſe Löſung der Schwierigkeit als bloße Vermuthung aufſtelle und ſie keineswegs mit dem Grade der Zuverſicht ausſpreche, mit welcher er ſeine Anſicht von der Sprachengabe überhaupt entwickelt habe. Allein je problematiſcher die Sache iſt, deſto weniger iſt die Schwierigkeit gelöſt, und wenn jene Anſicht von der Sprachengabe zwar als eine hinlänglich begründete betrachtet, das Reden in fremden Sprachen aber zwar zugegeben, jedoch auf eine dem klaren Sinne der Texteswortе widerſtreitende Weiſe angenommen wird, was bleibt anders übrig, als Factum und Relation in eine Weite auseinandergehen zu laſſen, die nur durch die vermittelnde Tradition ausgefüllt werden kann?

In die zweite Klaſſe der Interpreten, nämlich derjenigen, welche die Stelle der Apoſtelgeſchichte nur von einer übernatürlichen Sprachengabe verſtehen und darum auch an der Realität der Sache nicht zweifeln, gehören Bäumlein in der ſchon genannten Abhandlung, Rückert, Billroth, Olshauſen in ihren Commentaren. Mit der Realität der Sache müſſen ſie ſich demnach auch zur Annahme des von den Interpreten der erſten Klaſſe ſo entſchieden verworfenen und des Chriſtenthums für unwürdig erklärten Wunders verſtehen. Es geſchieht dieß auch, obgleich auf verſchiedene Weiſe und nicht ohne einige Zeichen des innerlich Unbefriedigenden dieſer Anſicht. Sehr unbefangen geſteht Bäumlein, daß ihm nach ſorgfältiger Erwägung der Gründe für und wider nur diejenige Interpretation exegetiſch begründet ſcheine, welche darin ein Reden in fremden Sprachen erkenne. Sein Beſtreben iſt daher zugleich darauf gerichtet, die von den Interpreten der erſten Klaſſe erhobenen Einwürfe zu beantwor-

ten. Mehrere derſelben ſollen ſchon dadurch beſeitigt werden, daß es für eine ungegründete Suppoſition erklärt wird, als habe das γλώσσαις λαλεῖν tüchtig machen ſollen, Völkern von fremder Sprache das Evangelium zu verkündigen, und überhaupt die Sprechenden bei dem γλώσσαις λαλεῖν einen Zweck beabſichtigt (S. 91). Gegen die Einwendung Neander's, daß das Reden in fremden, den Jüngern zuvor ganz unbekannten Sprachen doch ſchwerlich als der an ſich natürliche und unmittelbare Ausdruck der religiöſen Begeiſterung angeſehen werden könne, wird bemerkt (S. 117): „Gerade darin irre man, daß man den pneumatiſchen Zuſtand, in welchem die γλῶσσαι hervortreten, nur ganz allgemein als religiöſe Begeiſterung auffaſſe. Zu dieſer Annahme ſeyen wir durch nichts genöthigt. Jene religiöſe Begeiſterung, welche die freieſte Beſonnenheit, das leichteſte Bewußtſeyn in ſich ſchließe, in welcher das Denken, Wollen und Fühlen des Menſchen, zur reinſten Wirkſamkeit verklärt, zuſammenſtimme, ſey gewiß von dem pneumatiſchen Zuſtande des γλώσσαις λαλεῖν, der wenigſtens durch das Zurücktreten des νοῦς als ein einſeitiger Zuſtand mit überwiegender Gefühlsrichtung geſchildert werde, weſentlich verſchieden. Wenn alſo auch das Reden in fremden Sprachen nicht gerade der natürliche und unmittelbare Ausdruck jener religiöſen Begeiſterung ſeyn dürfte, in welcher der νοῦς thätig bleibe, ſo ſey es doch bei einem Geiſteszuſtande, wo die Religion ſich hauptſächlich im Gefühle concentrire, gewiß nicht unnatürlich. Mit Unrecht proteſtire man gegen eine Vergleichung der beim Somnambulismus vorkommenden Erſcheinungen, ſolange ohne Berückſichtigung des urſprünglichen Moments der Vergleichungspunkt nur der exaltirte Geiſteszuſtand ſey und nur aus dieſem Gemeinſamen die beiden Zuſtänden gemeinſame Erſcheinung erklärt werden ſolle. Eine noch treffendere Parallele bieten indeſſen die Nachrichten über die

unter dem Vorſitze Irving's zu London gehaltenen Verſammlungen, in welchen einzelne Glieder in einem ekſtatiſchen Zuſtand in abſolut neuen Sprachen reden, andere die Gabe der Auslegung derſelben ſich zuſchreiben. Den mannichfachen Erſcheinungen religiöſer Exaltation, an denen die Geſchichte des Chriſtenthums in verſchiedenen Jahrhunderten ſo reich ſey, reihe auch dieſe ſich an, und ſie möge darthun, daß bei gewiſſen religiöſen Geiſteszuſtänden das Reden in fremden Sprachen durchaus nichts Unnatürliches ſey." Iſt es aber darum etwas Uebernatürliches, und getraut ſich der Verfaſſer dieſer Abhandlung den Beweis zu übernehmen, daß Erſcheinungen, wie die genannten, aus dem Geſichtspunkt eines Wunders zu betrachten ſind? Als Wunder aber will ja derſelbe, wie er ausdrücklich erklärt, das γλώσσαις λαλεῖν betrachtet wiſſen. Denn wenn auch das λαλεῖν γλώσσαις als nicht unnatürliche Erſcheinung bei exaltirt-religiöſen Gefühlen nachgewieſen ſey, ſo ſey hiermit gegen den wundervollen Urſprung des γλώσσαις λαλεῖν um ſo weniger etwas entſchieden, als theils der Geiſteszuſtand, aus welchem daſſelbe als natürliche, obwohl nicht nothwendige, Folge hervorging, auf höhere Einwirkung zurückgeführt werden müſſe, theils durch die dargelegte Anſicht nur die Wahl fremder Sprachen, nicht aber das Vermögen, ſie zu ſprechen, als rein natürlich erſcheine. Entweder müſſen alſo, wenn die Parallele paſſen ſoll, auch die genannten Erſcheinungen als Wunder angeſehen werden, was der Verfaſſer ſelbſt kaum zugeben dürfte, oder es läßt ſich, wenn ſie nicht als eigentliche Wunder gelten ſollen, auch nicht begreifen, was durch eine ſolche Parallele zur Erklärung des γλώσσαις λαλεῖν in Hinſicht der daſſelbe bewirkenden Urſache gewonnen werden ſoll. Daß die ſtrenge Anwendung des Wunderbegriffs den Verfaſſer ſelbſt nicht befriedigt, iſt auch daraus zu erſehen, daß er ihn auf die ſchon oben angegebene Weiſe ſo viel möglich

zu limitiren ſucht, indem er in dem γλώσσαις λαλεῖν keine ausführlichen Vorträge in fremden Sprachen, ſondern nur kurze Ergießungen religiöſer Empfindungen finden will. Wie läßt ſich aber dieß aus den Textesworten beweiſen, und welchen bedeutenden Unterſchied macht es aus, wenn einmal ein Wunder angenommen wird, es nur auf das Letztere zu beſchränken?

Am meiſten beugt ſich vor der Gewalt der Textesworte Rückert a), welcher eben deßwegen in Bezug auf Gründlichkeit, Methode und Unbefangenheit unter allen neuern Bearbeitern Bäumlein den Vorzug gibt. Wenn auch die Frage nicht ſowohl darauf ſoll geſtellt werden können, wie das Chariſma in der That beſchaffen geweſen, als vielmehr, wie Lukas und Paulus, die einzigen Gewährsmänner, die wir darüber haben und die daſſelbe aus eigener Anſchauung kannten, uns daſſelbe darſtellen, ſo ſoll doch hiermit nicht behauptet werden, als werde die Sache anders von ihnen dargeſtellt, als ſie in der That geweſen iſt, ſondern es ſoll uns dieß nur auf die Dürftigkeit der Notizen, die ſie uns bieten, aufmerkſam machen. Daß, was die Sache betrifft, ein ſolches Reden uns zwecklos erſcheinen könne, ſey gern zugegeben, aber der daraus gezogenen Folgerung, daß es darum auch nicht erfolgt ſeyn könne, dürfen wir nicht beitreten, denn nicht allein würden wir mit demſelben Argumente noch manche andere Erzählung des N. T. unwahrſcheinlich machen, ſondern auch überhaupt den falſchen Standpunkt ergreifen, das Factum nach unſeren eigenen vorgefaßten Anſichten conſtruiren zu wollen, vergeſſend, daß in der Wirklichkeit gar Manches ſtattfindet, wovon wir nicht allein die Zweckmäßigkeit nicht einſehen, ſondern auch die Unzweckmäßigkeit erweiſen können, ohne daß

a) Man vgl. die zweite Beilage zum Comm. über 1 Kor. über die Chariſmen der Prophetie und des Gloſſenredens (S. 448—466).

daraus ein Schluß auf die Nichtexiſtenz davon gezogen werden dürfte. Möge uns ein ſolches Ereigniß unbegreiflich, möge es uns zwecklos, ja möchte es unwahrſcheinlich ſogar und unglaublich bedünken, dieß Alles könne auf unſere Erklärung keinen Einfluß haben, dürfe keinen haben, wo die Worte ſo klar daſtehen, und jeder andere Erklärungsverſuch in eine Menge von Schwierigkeiten verwickle. Das Unbegreifliche für ſich allein könne kein Grund des Leugnens ſeyn, am allerwenigſten bei einer Sache, von der es uns an aller Anſchauung und Erfahrung fehle. Das Endergebniß aber iſt, daß wir über die unverſtändliche Form der räthſelhaften Gabe nicht zur vollen Evidenz kommen können, aus den Angaben jedoch, welche die Pfingſtgeſchichte darbiete, gehe die meiſte Wahrſcheinlichkeit für fremde Sprachen hervor, und auch die Bemerkungen des Paulus laſſen ſich theils mit dieſer Annahme leicht vereinigen, theils ſtehen ſie nicht in ſolchem Widerſpruche damit, daß wir ihrethalb aufgeben müßten, was aus der Erzählung vom erſten Hervortreten der Gabe faſt unausweichlich hervorzugehen ſcheine. Ohne daher ſagen zu können, wir wiſſen, wie die Sache ſich verhalten habe, wiſſen wir doch ſoviel, auf welche Vorſtellung die einzigen Quellen, die uns zu Gebote ſtehen, uns hinführen, und dabei müſſen wir ſtehen bleiben, indem jeder Schritt, den wir vorwärts thun möchten, uns von dem Standpunkte entfernen würde, der als der einzig mögliche für eine ſolche Unterſuchung anzuerkennen ſey. Betrachtet man die Sache nur vom exegetiſchen Standpunkt aus, ſo kann man eine ſo rückſichtsloſe Anerkennung des unleugbar ſich ergebenden Schriftſinnes nur billigen, eine ganz andere Frage aber iſt es, ob, wenn die Exegeſe ihr Geſchäft vollendet hat, nicht die weitere Aufgabe entſteht, die exegetiſch erhobene Vorſtellung zur Einheit und Einſtimmung mit ſich ſelbſt zu bringen? So wenig auch das Unbegreifliche und

Zweckloſe, das Unwahrſcheinliche und Unglaubliche auf unſere Erklärung Einfluß haben ſoll, ſo unmöglich iſt es doch, bei einer ſolchen Vorſtellung ſtehen zu bleiben, ohne daß man den Verſuch macht, es in einen befriedigenden Zuſammenhang mit der ganzen Umgebung, in welcher es uns erſcheint, zu bringen. Selbſt wenn ſich dabei ergeben würde, daß eine ſolche Erſcheinung auf keine Weiſe als eine natürliche angeſehen werden kann, ſo würde ja hieraus nur die Folge hervorgehen, daß in dieſem Falle das Wunder nicht das Unwahrſcheinliche und Unglaubliche, ſondern das Wahrſcheinliche und Glaubliche iſt. Ein ſo ungelöſtes Problem, wie die Sache hier erſcheint, kann ſie demnach in keinem Falle bleiben, ja, wie kann auch nur geſagt werden, daß ſie eine Sache ſey, von der es uns an aller Anſchauung und Erfahrung fehle, da auch ſchon dieß ein Urtheil wäre, mit welchem die Exegeſe über den Standpunkt, auf welchen ſie hier beſchränkt werden ſoll, hinausginge. Wenn daher Rückert das γλώσσαις λαλεῖν, wie es ſich ihm in Folge ſeiner exegetiſchen Unterſuchung darſtellt, nur als ein unbegreifliches und zweckloſes, ja unwahrſcheinliches und unglaubliches Ereigniß bezeichnen zu können glaubt, ſo kann dieß nur als das Geſtändniß genommen werden, wie wenig er ſich ſelbſt durch die exegetiſch erhobene Vorſtellung befriedigt ſieht, wie viel Nöthigendes demnach auch in dieſem Reſultate liegt, einen andern Weg der Löſung einzuſchlagen.

Die beiden zuletzt beurtheilten Erklärer ſuchen wenigſtens mit dem Wunderbaren, das ſie in dem λαλεῖν γλώσσαις anerkennen, ſo ſtreng als möglich innerhalb der durch die Textesworte gezogenen Grenzen zu bleiben. Nicht ebenſo iſt dieß bei den beiden andern der Fall, welche, da ſie im Ganzen auf derſelben Seite ſtehen, mit ihnen zuſammenzuſtellen ſind, Billroth und Olshauſen. Billroth bemerkt ſehr richtig (Comm. zu den Briefen des Paulus an die Kor., S. 176), es ſcheinen bei der Lage der

Dinge nur zwei Wege möglich, entweder müſſe man die Erzählung des Lukas als nicht bloß in der Form ungenau, ſondern als in der Sache weſentlich durch Mythus oder Tradition verändert anſprechen, in welchem Falle man einigermaßen berechtigt ſey, auf die γλῶσσαι im Korintherbriefe unabhängig von den mythiſchen der Apoſtelgeſchichte die bleek'ſche Erklärungsweiſe anzuwenden, oder man müſſe annehmen, daß in der Erklärung der γλῶσσαι der Begriff: fremde, ausländiſche Sprachen eine weſentliche Rolle ſpiele. Billroth tritt auf die letztere Seite. Da er aber gleichwohl die gegen die Erklärung: fremde Sprachen zeugenden Gründe für haltbar erkennen muß, ſo wird ein neuer Ausweg verſucht, auf welchem einerſeits dem Begriffe: fremde Sprachen mehr ſein Recht geſchehe, andererſeits die entgegenſtehenden Schwierigkeiten beſeitigt werden. Wie ſchon Olshauſen einerſeits zugegeben, daß das Reden in Gloſſen ein Reden in einem höhern poetiſchen Schwunge geweſen ſey, andererſeits aber, über Bleek hinausgehend, behauptet habe, daß ſich daſſelbe zuweilen nach der Analogie mit magnetiſchen Zuſtänden bis zu einem wirklichen Reden in fremden Sprachen geſteigert habe, ſo müſſe man auch noch einen Schritt weiter, als Olshauſen, gehen. Die von Olshauſen für dieſen Fall der höchſten Steigerung angenommene körperliche Gegenwart von Perſonen aus fremden Nationen ſcheine, ſo zu ſagen, eine zu mediciniſche Bedingung. Der Geiſt des Chriſtenthums habe alle Nationen in einen höhern, geiſtigern Rapport geſetzt, als in den magnetiſchen. Es ſey im Weſen der neuen Religion gelegen, daß ſie alle Völker durchdringen und zu einem geiſtigen Ganzen vereinigen ſollte. Der ſinnlich wahrnehmbare Typus für dieſe Allgemeinheit des Chriſtenthums ſey das Hervorleuchten des wunderbaren γλώσσαις λαλεῖν geweſen, ein Reden in einer Sprache, welche gewiſſermaßen die Elemente (τὰ στοιχεῖα) oder Rudimente der ver-

ſchiedenſten wirklich hiſtoriſchen Sprachen befaßt habe. Dieſe gleichſam zweite Elementarſprache (im Gegenſatze zur erſten, vorgeſchichtlichen Urſprache ſey ſie die zweite zu nennen) habe ſich zu den wirklich hiſtoriſchen Sprachen der ſpätern chriſtlichen Völker verhalten, wie das Urchriſtenthum ſelbſt mit ſeinen Zeichen und Wundern zu den entwickelten hiſtoriſchen Nationalkirchen. Wie bei der hiſtoriſchen Entwickelung der Kirche die Wunder überhaupt zurückgetreten ſeyen, ſo ſey auch bald jenes λαλεῖν γλώσσαις geſchwunden, welches denn auch im Ganzen nicht etwa als ein höheres, denn die wirklichen hiſtoriſchen Sprachen, zu denken ſey, ebenſo wenig als das Urchriſtenthum als ein höheres, denn die ſpätere Kirche, obwohl manche Neuere, es als das Höchſte preiſend, in jene Zeit der Unmittelbarkeit des Glaubens wieder zurückkehren. Hieraus erkläre ſich der gleichbedeutende Gebrauch des Sing. γλῶσσα und des Plur. γλῶσσαι für dieſelbe Sache. Die neue Sprache ſey einerſeits eine beſtimmte Sprache geweſen, die ſich darin immer gleich geblieben, eine Miſchſprache zu ſeyn, andererſeits aber haben in ihr auch wiederum die verſchiedenen Sprachen, aus denen ſie zuſammengeſetzt war, beſonders und für ſich betrachtet werden können; ſo ſey der Pluralis entſtanden. Es bedarf keiner nähern Nachweiſung, wie ſehr durch eine ſolche Vorſtellung der Sache die Schwierigkeiten nicht gehoben, ſondern nur vermehrt werden. Wie iſt es denn möglich, die Worte der Erzählung anders zu verſtehen, als davon, daß in den Sprachen der verſchiedenſten Völker geſprochen wurde? Wären aber dieſe Sprachen ſo gemiſcht worden, daß es, wenn auch eine Miſchſprache, doch nur Eine Sprache geweſen wäre, ſo hätte ja der Schriftſteller gerade den Hauptbegriff, die Einheit der Sprache, auf keine Weiſe ausgedrückt. Man ſollte doch wenigſtens in den Hauptſtellen ſtatt der unpaſſenden Pluralia ἑτέραις, καιναῖς γλώσσαις den allein bezeichnenden Singularis erwarten.

Und wie ließe ſich erklären, daß die Anweſenden eine ſolche Sprache verſtanden? Eine aus allen möglichen Sprachen gemiſchte Sprache hätte ja nothwendig auch von allen Landesſprachen verſchieden, und folglich allen denen, die nur ihre Landesſprache verſtanden, auf gleiche Weiſe unverſtändlich ſeyn müſſen. Die Sache wird demnach nur undenkbarer, und wenn man ſich an das Wunder der gewöhnlichen Anſicht ſtößt, ſo müßte ja hier eigentlich ein doppeltes Wunder angenommen werden, nicht bloß in den Redenden, ſondern auch in den Hörenden, die nur auf übernatürliche Weiſe in den Stand geſetzt werden konnten, eine ſolche Sprache zu verſtehen und ſie als eine mit ihrer Landesſprache identiſche zu erkennen. Wenn ferner Billroth ſelbſt gegen die gewöhnliche Anſicht einwendet, das Wunder der Sprachengabe erſcheine hier als ein ſehr äußerliches, dem Menſchen mechaniſch angethanes, es ließe ſich kein Begriff und ſomit auch kein wahrer Zweck deſſelben entwickeln, und wenn er dieſen Zweck bei der Vorſtellung einer Elementar- oder Miſchſprache dadurch erreicht glaubt, daß ſie der ſinnlich-wahrnehmbare Typus der alle Völker vereinigenden Allgemeinheit des Chriſtenthums geweſen ſeyn ſoll, ſo iſt ſchwer zu begreifen, warum nicht auch mit einem Reden in verſchiedenen fremden Sprachen ein ſolcher Zweck ſoll zuſammengedacht werden können. Daß die Erzählung durch die verſchiedenen Sprachen, die ſie erwähnt, den Begriff der Allheit oder Allgemeinheit ausdrücken will, läßt ſich nicht wohl verkennen, daß aber die Beſonderheit der Sprachen in der Einheit einer Miſchſprache nicht aufgehoben iſt, wie ſollte dieß befremden, da ja auch die Allgemeinheit des Chriſtenthums, die typiſch verſinnlicht werden ſoll, die Beſonderheit der Völker nicht aufheben will? Soll es aber von der Denkbarkeit des Zweckes abhängen, ob das Wunder mehr äußerlich erſcheint oder nicht, ſo iſt auch ſo kein Unterſchied zwiſchen dem Wun-

der der Sprachengabe und dem einer Miſchſprache. Mit Recht fragt man alſo, wozu überhaupt eine ſo ſeltſame Vorſtellung dienen ſoll? Sie läßt ſich offenbar nur aus dem Intereſſe erklären, der Erzählung einen mehr ideellen und typiſchen Inhalt zu geben. Hat man aber dieſes Intereſſe, ſo ſollte man ſich auch offener geſtehen, daß man mit einer ſolchen Vorſtellung über den klaren Inhalt der Textesworte, in welche ſie nur hineingelegt wird, ſchon hinweggekommen iſt. Hat man ſich nun die Rückkehr zu der einfachen, den Textesworten allein entſprechenden Vorſtellung durch die unbefangene Anerkennung der Schwierigkeiten, die mit der Vorausſetzung eines wirklichen Sprachenwunders verbunden ſind, ſelbſt verſperrt, ſo iſt leicht zu ſehen, wohin man zuletzt auf einem ſolchen Wege geführt werden muß.

Ueber die olshauſen'ſche Anſicht, die ich ſchon in meiner frühern Abhandlung berückſichtigt habe, habe ich hier nur Weniges zu bemerken. Wenn Olshauſen ſeine ſchon früher in zwei Abhandlungen in den theol. Stud. und Krit. (1829. 3tes H. S. 538 f. 1831. 3tes H. S. 566 f.) ausgeführte, hierauf im Commentar über die Apoſtelgeſchichte weiter entwickelte Anſicht im Commentar zu dem erſten Briefe an die Korinther (zu 14, 1) ſo zuſammenfaßt: „an ein Reden in fremden Sprachen beim *γλώσσαις λαλεῖν* zu denken, dazu nöthige bloß die Erzählung des Pfingſtwunders, dieſes aber auch ſo entſchieden, daß, wenn man nicht, dem doch Alles entgegen ſey, zwei Gattungen von Sprachengaben annehmen wolle, man ſich genöthigt ſehe, den Gebrauch fremder Sprachen wenigſtens zu Zeiten mit in den Begriff des Chariſma aufzunehmen", ſo iſt hier der Standpunkt im Allgemeinen ſehr richtig bezeichnet, und die Frage iſt nur noch, ob dieſer unleugbare Gebrauch fremder Sprachen in der Wirklichkeit ſtattfand oder in der bloßen Vorſtellung. Olshauſen nimmt, wie ſich von ſelbſt verſteht, das

Erſtere an; wenn uns nun aber ſchon Billroth mit ſeiner Anſicht von dem in dem γλώσσαις λαλεῖν wiederhergeſtellten Gebrauche der Urſprache in eine ideale Umgebung verſetzt, welcher wahrhaft magiſche Kreis wird durch die olshauſen'ſche Vorſtellung nicht bloß von dem λαλεῖν γλώσσαις, ſondern von den Chariſmata überhaupt um die erſte chriſtliche Kirche gezogen! Alle Chariſmata werden „ohne Ausnahme als wunderbar und außerordentlich, nämlich durch den heiligen Geiſt gewirkt, geltend gemacht", und zwar in einem Sinne, welcher die möglich größte Amplification des Wunderbegriffes iſt. „Von einer natürlichen, allmählich durch Uebung und Treue erlangten Weisheit oder Erkenntniß iſt hier überall nicht die Rede, ſondern von durch höhere Erleuchtung zu erlangenden Zuſtänden. Hiernach können wir auch ſelbſt von Weisheit, Erkenntniß und Glauben nicht zugeben, daß ſie in der ſpätern Kirche als Chariſmata vorhanden ſind; ſie ſind nur ihrem allgemeinen Begriffe nach in der Kirche wirkſam und offenbaren ſich in einzelnen Perſonen ſtärker, als in andern, aber chariſmatiſch wirkt der h. Geiſt ſeit der Apoſtelzeit gar nicht mehr in der Kirche; Alles, auch Weisheit und Erkenntniß, muß durch allmähliche Uebung erworben werden, während es in der apoſtoliſchen Zeit eine Folge unmittelbarer göttlicher Wirkung in den Seelen war. Die Wunderkraft Chriſti erſchien verbreitet über die ganze Kirche. Bis gegen das Ende des dritten Jahrhunderts, alſo bis an die Zeit der Herrſchaft der Kirche über das Heidenthum, erhielten ſich, obgleich allmählich verklingend, dieſe wunderbaren Gaben der jugendlichen Kirche, dieſe aus den Naturgeſetzen und ihrer Entwickelung nicht erklärbaren Erſcheinungen" (vgl. S. 635 f.; 610 f.). In dieſem Sinne ſpricht ſich Olshauſen noch weiter über dieſe Chariſmen und das γλώσσαις λαλεῖν aus. Wer ſich zu der einfachen Vorausſetzung eines Wunders bekennt, bleibt beim einfachen Sinne der Texteswort, aber be-

denklich ſcheint eine Erklärung, die, um nur dieſes Eine ſo viel möglich zu ſteigern und zu erweitern, ihm ſogar wichtige Wahrheiten des chriſtlichen Glaubens aufopfert. Wirkt, wie Olshauſen im Tone der Gewißheit behauptet, der h. Geiſt ſeit der Apoſtelzeit inſofern gar nicht mehr chariſmatiſch in der Kirche, ſofern Alles, auch Weisheit und Erkenntniß, nicht mehr, wie damals, als unmittelbare göttliche Wirkung in den Seelen iſt, ſondern durch allmähliche Uebung erworben werden muß, ſo wird hiermit unmittelbar die Behauptung ausgeſprochen, daß der heilige Geiſt gar nicht mehr in der chriſtlichen Kirche wirkt; denn was der Geiſt wirkt, wird nicht durch allmähliche Uebung erworben, wird alſo Alles durch allmähliche Uebung erworben, ſo gibt es nichts, was durch den Geiſt gewirkt wird, das Wirken des Geiſtes iſt von der Kirche ausgeſchloſſen. Es darf wohl mit Recht, auch abgeſehen von dem vernünftigen Zuſammenhang einer Vorſtellung, die in der apoſtoliſchen Zeit Alles als unmittelbare göttliche Wirkung den Seelen gleichſam eingegoſſen ſeyn läßt, gezweifelt werden, ob es einen chriſtlichen Theologen gibt, welcher die in Olshauſen's Worten liegenden Sätze, wenn ſie ſo genommen werden, wie ſie den Worten nach genommen werden müſſen, mit ſeinem chriſtlichen Bewußtſeyn vereinigen kann. Um alſo nur „die beim Pfingſtfeſte über die erſten Jünger des Herrn ausgegoſſenen Ströme des Lebens" über die neu entſtandenen Gemeinden ſich um ſo mächtiger verbreiten zu laſſen, müſſen dieſe Ströme zum wenigſten gegen das Ende des dritten Jahrhunderts völlig verſiegen, und „die junge Kirche" wird alsbald eine der Chariſmen des Geiſtes entblößte, es muß, ohne das chariſmatiſche Wirken des Geiſtes, Alles durch allmähliche Uebung erworben werden. Und was kann denn in geiſtigen Dingen durch allmähliche Uebung erworben werden? Etwa auch die Gnade, ohne die es ja auch kein

Wirken des Geiſtes gibt a)? Gewiß ſind wir hier auf einem Extrem angekommen, auf welchem das gerechte Bedenken entſtehen muß, ob der Weg, der dahin führt, der wahre und richtige iſt b).

---

a) Ganz anders hat ſich Neander in den trefflichen Bemerkungen über die Chariſmen in den Denkwürdigkeiten aus der Geſchichte des Chriſtenthums und des chriſtlichen Lebens (I. 2. S. 158) über die Fortdauer derſelben ausgeſprochen: „So lange es eine chriſtliche Kirche gibt, muß es auch Chariſmata geben, weil die chriſtliche Kirche ein todter Körper iſt ohne die beſeelende Wirkung des durch Chriſtus ihr verliehenen göttlichen Geiſtes, und dieſer in der menſchlichen Natur und durch die menſchliche Natur nur wirken kann in der Form menſchlicher Eigenthümlichkeit," d. h. chariſmatiſch. Man vgl. hiermit die von dieſer Anſicht nicht verſchiedene Ausführung in der Geſch. der apoſt. Kirche (I. S. 164 f.). Auch Olshauſen billigt (S. 641) die neander'ſche Behandlung der Sache, ſieht aber über einen ſo weſentlichen, ſo tief eingreifenden Differenzpunkt hinweg. Es hängt damit bei Olshauſen auch noch ſo manches Andere zuſammen, was mir nicht gehörig begründet erſcheint, wie z. B. wenn (S. 640) geſagt wird: „Kein Chriſt iſt ohne Glauben, aber nicht jeder hat das Chariſma des Glaubens, das etwas Anderes iſt, als eine bloße Steigerung des allgemeinen Glaubens, denn ſonſt könnte es auch Chariſmata der Liebe, der Hoffnung, des Gebetes geben", ſo muß ich, das Erſtere zugebend, in Beziehung auf das Letztere fragen, ob es denn nicht wirklich ſolche Chariſmata gibt, wenn ſie auch nicht gerade ausdrücklich ſo genannt werden? Ich rechne dahin namentlich die χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήψεις, κυβερνήσεις (1 Kor. 12, 28), die gar wohl wenigſtens zugleich als Chariſmen der Liebe genommen werden können. Das χάρισμα ἰαμάτων nehme ich auch als Chariſma des Gebetes, da ich als die Hauptſache dabei das über den Kranken geſprochene Gebet betrachte. Zudem wird ja das γλώσσαις λαλεῖν ſelbſt als ein προσεύχεσθαι bezeichnet (1 Kor. 14, 14). Die προφητεία aber und die ἀποκάλυψις ſchließen auch den Begriff der chriſtlichen Hoffnung in ſich.

b) Indeß will doch auch Olshauſen das Auffallende des Wunderbaren durch Analogien mildern. „Die fremden Sprachen, worin die γλώσσαις λαλοῦντες redeten, waren nämlich nur ſolche, welche von gegenwärtigen Fremden geſprochen wurden; kein

Welche Folgerungen ergeben ſich uns nun aber aus den verſchiedenen hier dargelegten Anſichten? Die groſsen Schwierigkeiten der wörtlichen Auffaſſung werden mit geringer Ausnahme im Grunde von allen dieſen Interpreten anerkannt; während aber die einen die Sache mehr auf ſich beruhen laſſen, als auf eine befriedigende Vorſtellung zu bringen wiſſen, neigen ſich die andern zu der Vorausſetzung hin, daß man ſich zwiſchen der Wirklichkeit der Sache und der von ihr gegebenen Erzählung ein freieres Verhältniß zu denken habe. Es verdient in dieſer Hinſicht noch bemerkt zu werden, daß auch ſchon Bleek in den beiden Abhandlungen (1829. I. S. 51. 1830. I. S. 62) ſich für die Zuläſſigkeit der Annahme ausgeſprochen hat, daß die Erzählung der Apoſtelgeſchichte keine mit dem wirklichen Hergange der Sache aufs genaueſte

---

Apoſtel redete chineſiſch, weil kein Chineſe da war. Denkt man ſich nun das mitgetheilte πνεῦμα als das Princip der Liebe und wahren κοινωνία, ſo läßt ſich denken, wie ſeine Mittheilung ein Zuſammenfließen der Herzen und dadurch ein Uebergehen des einen in das andere möglich machte. Wie von den Apoſteln das Feuer, das ſie erfüllte, in die Herzen der Fremdlinge überging, ſo daß ſie auch glaubten, ſo ging von den Fremdlingen das Sprachmedium auf die Apoſtel über. Auf einem ſehr fremdartigen Gebiete, dem des Magnetismus, ſtellt ſich eine Erſcheinung dar, durch welche man ſich dieſen Uebergang anſchaulich machen kann. Man findet bei Somnambulen, daß ſie Sprachen, welche ihnen ſonſt unbekannt ſind, reden, wenn Jemand, der ſie verſteht, mit ihnen in Rapport geſetzt iſt" (Comment. über die Ap. Geſch. S. 588). Auch abgeſehen von Allem, was die Beiziehung des Magnetismus Bedenkliches hat (man vgl. hierüber meine frühere Abhandlung, S. 124), muß hier beſonders auffallen, wie Olshauſen ſich zugleich auf einen dem obigen entgegengeſetzten Standpunkt ſtellt. Glaubt man das Wunderbare der apoſtoliſchen Zeit auf jede Weiſe ſteigern zu müſſen, welches Intereſſe kann man haben, es durch Analogien wieder zu mildern, und welchen Werth können ſolche Analogien haben, wenn die apoſtoliſche Zeit von der folgenden durch ein ſo große Kluft getrennt ſeyn ſoll?

übereinſtimmende Darſtellung ſey. Wir haben namentlich die Aufzählung der verſchiedenen Länder, denen die anweſenden Juden angehörten, in dieſer Geſtalt ſicher nur als das Werk des Schriftſtellers anzuſehen, der nur im Allgemeinen habe ausdrücken wollen, daß hier Juden aus den verſchiedenſten Gegenden verſammelt geweſen ſeyen, ohne daß er die Aufzählung im Einzelnen auf beſondere Weiſe habe urgirt wiſſen wollen. Dieſe Anſicht, glaubt Bleek, würde ſelbſt dann gelten, wenn an ein Reden in verſchiedenen Sprachen zu denken wäre. Für den Fall, daß man die von Bleek gegebene Erklärung des γλώσσαις λαλεῖν mit dem Texte der Apoſtelgeſchichte nicht vereinbar finde, ſcheint Bleek ſogar noch eine größere Differenz zwiſchen dem Bericht und dem Factum zugeben zu wollen, da die Erzählung, wie ſie vor uns liege, keineswegs den Charakter der Augenſcheinlichkeit an ſich trage, wie man es von dem unmittelbaren Berichte eines Augenzeugen und Theilnehmers erwarten würde (1830. I. S. 62). Wenn nun aber dieß von ſo vielen Seiten anerkannt wird, wenn auch eine Erklärung, wie die bleek'ſche, wie ich ſchon in meiner frühern Abhandlung gezeigt habe (S. 93 f.) und Bleek ſelbſt ſich vom Anfang an nicht verbergen konnte (1830. I. S. 59), mit dem Texte der Apoſtelgeſchichte in einen nicht zu löſenden Conflict kommt, wie iſt es zu erklären, daß man deßungeachtet nur auf halbem Wege ſtehen bleibt und, ſtatt offen zu geſtehen, wir haben hier nur eine traditionelle Vorſtellung, die von der Wirklichkeit der Sache unterſchieden werden müſſe, immer wieder den vergeblichen Verſuch macht, den Worten einen Sinn aufzudringen, welcher jedem geſunden exegetiſchen Sinne widerſtreiten muß? Man glaube nicht, ich wolle mit dieſer Frage nun unmittelbar die ſogenannte mythiſche oder traditionelle Erklärung in ihrem weiteſten Umfange für die neuteſtamentliche Geſchichte in Anſpruch nehmen. Es iſt dieß keineswegs meine Abſicht

und Anſicht, aber auf zwei Punkte glaube ich gleichwohl hier hinweiſen zu müſſen, die bei einer Unterſuchung, wie die gegenwärtige iſt, nicht übergangen werden können. Das Eine iſt die Frage, ob die Vorausſetzung einer traditionellen Umgeſtaltung des urſprünglich Factiſchen eine für die neuteſtamentliche Geſchichte durchaus unzuläſſige iſt, demnach jede zwiſchen Factiſchem und Traditionellem unterſcheidende Erklärung ſchon vermöge eines allgemeinen Grundſatzes als eine ſchlechthin verwerfliche erſcheint? Das Zweite iſt, daß, wenn ein allgemeiner Grundſatz dieſer Art ſich nicht aufſtellen läßt, es auch geſtattet ſeyn muß, von der hierin liegenden Anerkennung in einzelnen Fällen Gebrauch zu machen, wobei jedoch nicht zu vergeſſen iſt, daß es ſich zunächſt nur um einzelne beſtimmte Fälle und die beſondern hier gerade in Betracht kommenden Momente handelt, ſo daß, was nur im Einzelnen gilt und nur nach dem beſonderen Momente jedes einzelnen Falls zu beurtheilen iſt, keineswegs als allgemeine Regel angeſehen werden darf.

Sehe ich mich nun in den verſchiedenen Unterſuchungen über die Frage, die der Gegenſtand dieſer Abhandlung iſt, nach demjenigen um, was etwa gegen die Zuläſſigkeit einer traditionelle Elemente vorausſetzenden Erklärung überhaupt gerichtet wäre, ſo muß es bei dem dargelegten Stande der Sache befremden, wie wenig dieſe Frage auch nur berührt worden iſt. Nur in dem Nachtrage des Herrn D. Steudel zu meiner frühern Abhandlung finden ſich einige darauf ſich beziehende Bemerkungen, welche, obgleich ſie ſich ſelbſt als eine bloße Andeutung geben, doch unſtreitig den Hauptpunkt, um welchen es ſich handelt, ſo richtig treffen, daß ich mir ihre Berückſichtigung ungern verſagen würde. Das Weſentliche dieſer Bemerkungen iſt die Behauptung, daß Bibel und Tradition ſich gegenſeitig ausſchließende Begriffe ſind. „Eben weil die Bibel iſt, was ſie unleugbar iſt, und ausrichtete,

was ſie unleugbar ausrichtete, oder vielmehr ihr Inhalt die Aufgabe löſte, welche er ohne allen Widerſtreit in der Geſchichte der Menſchheit löſte, ſcheine es nicht mit ihrem Zwecke, für welchen Gott ſie uns gegeben hat, vereinbar, daß in ihr Entſtellungen des wahrhaft Geſchichtlichen durch Sage niedergelegt wären" (S. 139). Ich will hier davon abſehen, daß der Begriff der Bibel kein aprioriſcher iſt, daß, was die Bibel iſt, nur nach demjenigen beſtimmt werden kann, was ſie enthält, um aber zu wiſſen, was ſie enthält, ihr Inhalt kritiſch erforſcht werden muß; wenn aber, muß ich bemerken, das, was die Bibel ausrichtete, ein für ſich feſtſtehendes Reſultat iſt, wie kann die in der Folge ſich ergebende Anerkennung traditioneller Beſtandtheile neben den echt hiſtoriſchen etwas Anderes in ſich ſchließen, als nur die Folgerung, daß jenes Reſultat nicht durch das, was die Schrift Traditionelles, ſondern nur durch das, was ſie Hiſtoriſches hat, bewirkt worden iſt? Das Reſultat bleibt daſſelbe, und die Frage iſt nur, wie und wodurch es bewirkt worden iſt. Würde aber auf dieſe Weiſe nicht zwiſchen dem Weſentlichen und minder Weſentlichen zu unterſcheiden ſeyn, ſo würde ja dieſelbe Argumentation auch gegen jede von der bisher gangbaren abweichende Erklärung eines bibliſchen Abſchnitts, alſo auch gegen eine ſolche, wie die des Hrn. D. Steudel von der in Frage ſtehenden Stelle iſt, geliefert werden können. Auch durch jede neue Schrifterklärung, durch welche eine andere, bisher gewöhnliche beſeitigt wird, wird ja im Grunde aus dem Inhalte der Schrift etwas ausgeſchieden, was man bisher zu demſelben rechnete, und wenn auch an die Stelle des Beſeitigten etwas Anderes, der Vorausſetzung nach Beſſeres, geſetzt wird, ſo kann doch das Letztere auf das ſchon bewirkte Reſultat nicht mehr zurückwirken, man könnte demnach überhaupt jeder neuen, wenn auch noch ſo begründeten Erklärung der Schrift mit der Argumen-

tation ſich entgegenſtellen: weil die Bibel ausrichtete, was ſie ausrichtete, darf ſie auch ferner nicht anders, als bisher, aufgefaßt und erklärt werden. Was geht alſo hieraus anders hervor, als daß ſich überhaupt im Einzelnen nicht beſtimmen läßt, welche Beſtandtheile der Schrift als die nothwendige Vorausſetzung deſſen, was ſie ausrichtete, anzuſehen ſind? Und wenn, was die Schrift bisher ausrichtete, nicht als der abſolute Maßſtab deſſen zu betrachten iſt, was ſie ferner ausrichten wird und überhaupt auszurichten im Stande iſt, ſo kann auch der Kreis der bisherigen Auffaſſungen und Erklärungen ihres Inhalts nicht als ein abſolut abgeſchloſſener betrachtet werden. Man kann jedoch noch weiter zurückgehen und ein ſolches Zuſammenſeyn von Wahrheit und Irrthum, wie das Zuſammenſeyn von Hiſtoriſchem und Traditionellem in dem Inhalte der Schrift wäre, für ſchlechthin unvereinbar erklären mit dem Zwecke einer zur Erkenntniß der Wahrheit erziehenden Offenbarung Gottes. „Eben wenn und weil die aufgeführten Thatſachen das Werk des erziehenden Gottes ſind und, einzig als ſolches richtig aufgefaßt, das Ergebniß der Wahrheit in der Erkenntniß herbeiführen können, ſo ſcheidet ſich in der bibliſchen Offenbarungsgeſchichte, welche an wahren Thatſachen das Genügende und Befriedigende darbeut, das unlautere Element des Mythiſchen, Traditionellen, welches unmöglich zwiſchen dem echt Göttlichen eine andere, als ſtörende und verkehrende Stellung ſeiner ganzen Art nach einnehmen mußte, von ſelbſt aus." Allein gerade der Begriff der göttlichen Erziehung ſcheint mir eine ſolche Argumentationsweiſe nicht zuzulaſſen. Iſt es der Zweck der göttlichen Offenbarung, zur Erkenntniß der Wahrheit zu erziehen, ſo muß man auch anerkennen, daß die göttliche Weisheit ſehr verſchiedene Mittel zur Erreichung ihres Zweckes hat, daß in ihrer Hand ſelbſt der Irrthum, welchen ſie zuläßt, ein Mittel ſeyn kann, zur Erkenntniß der

Wahrheit zu führen. Und wenn der Weg, welchen die erziehende göttliche Weisheit die Menſchheit gehen heißt, ein unendlich langer und vielfach verſchlungener iſt, wenn die Erkenntniß der Wahrheit, ein je höheres und edleres Gut die Wahrheit iſt, auch durch eine um ſo größere Reihe läuternder Formen vermittelt werden muß, wer kann behaupten, daß die göttliche Weisheit die Wahrheit, die erkannt werden ſoll, in der unmittelbarſten, keiner Vermittelung bedürfenden Form in der Schrift niedergelegt haben müſſe? Zum Begriffe einer weiſen Erziehung gehört auch, daß ſie die Selbſtthätigkeit derer, die erzogen werden ſollen, weckt und für den Einen höchſten Zweck alle geiſtigen Kräfte in Anſpruch nimmt, um durch die freie Entwickelung jeder geiſtigen Kraft den Menſchen zur höchſten geiſtigen Freiheit, die nur in der Einheit und harmoniſchen Einſtimmung ſeines ganzen geiſtigen Weſens mit ſich ſelbſt beſtehen kann, zu erheben; wie würde aber dieſer Zweck erreicht, wenn nicht auch die Wiſſenſchaft das Recht hätte, ſich in den verſchiedenſten Formen ihrer Entwickelung an dem Inhalte der Schrift zu verſuchen, wenn zuletzt ein ungelöſter Widerſpruch zwiſchen der ſich aus ſich ſelbſt heraus entwickelnden und nach dem innern Geſetz ihrer Bewegung fortſchreitenden Wiſſenſchaft und dem gegebenen Inhalte der Schrift zurückbliebe? Läßt ſich daher in einem Falle, wie der vorliegende iſt, ein Widerſpruch nachweiſen, welcher, wofern nicht das auf die Erforſchung des wahren Sinnes der Schrift gerichtete Intereſſe der Wiſſenſchaft zu ſehr verletzt werden ſoll, nur durch die Unterſcheidung des Weſentlichen und minder Weſentlichen, des Urſprünglichen und ſpäter Entſtandenen, des Hiſtoriſchen und Traditionellen ausgeglichen werden kann, ſo können auch Elemente der letztern Art nicht bloß als etwas Unlauteres, das ſeiner ganzen Art nach zwiſchen dem echt Göttlichen keine andere, als eine ſtörende und verkehrende Stellung einnehmen würde, be-

trachtet werden, ſondern das Traditionelle erſcheint vielmehr ſelbſt als ein unter Zulaſſung der erziehenden göttlichen Weisheit in den Zuſammenhang der Schrift eingreifendes Glied, das, in ſeiner Stellung erkannt, eben durch dieſe erkannte Nothwendigkeit der Unterſcheidung verſchiedenartiger Elemente ein Mittel wird, das Wahre als ſolches richtig aufzufaſſen und das Ergebniß der Wahrheit in der Erkenntniß herbeizuführen. Gerade wenn man von der Idee einer göttlichen Erziehung der Menſchheit ausgeht, muß auch die Befreiung des Geiſtes von der Anhänglichkeit an den Buchſtaben als eine weſentliche Aufgabe derſelben betrachtet werden, und es läßt ſich daher auch von dieſem Geſichtspunkt aus nicht behaupten, daß die Anerkennung traditioneller Beſtandtheile in der Schrift mit den Zwecken der göttlichen Offenbarung ſchlechthin unvereinbar ſey. Nur in dem Falle wäre das Traditionelle als ein unlauteres, ſtörendes Element in dem Zuſammenhange des hiſtoriſchen Inhalts der Schrift anzuſehen, wenn mit ſeinem Vorhandenſeyn nicht auch die Möglichkeit gegeben wäre, es als das, was es iſt, zu erkennen, aber in dieſem Falle hätte ja auch das Bedürfniß der ſogenannten mythiſchen Erklärung niemals zum Bewußtſeyn kommen können. Iſt es aber erwacht und durch den Entwickelungsgang der Wiſſenſchaft hervorgerufen, ſo iſt es ja ſelbſt das Mittel, das Lautere und Unlautere zu ſcheiden, und das letztere zum erſtern in ein ſolches Verhältniß zu ſetzen, daß es ſelbſt nur ein Moment der ſich entwickelnden Erkenntniß der Wahrheit wird. Dabei muß freilich immer vorausgeſetzt werden, wofern man den hiſtoriſchen Boden nicht mit grundloſer Willkür verlaſſen will, daß das wahrhaft Hiſtoriſche den ſubſtanziellen Inhalt des in der Schrift Dargelegten ausmacht und das Traditionelle nur als ein Accidens an dieſem Subſtanziellen ſich darſtellt. Die Beſorgniß dagegen, daß dieſes Verhältniß auch ein umgekehrtes ſeyn könne, ſcheint den

weitern Bemerkungen zu Grunde zu liegen: „Was uns, wenn wir dem Gange der bibliſchen Offenbarung nachgehen, kaum verborgen bleiben wird, iſt das ganz Unterſcheidende, daß eben an den mitgetheilten Thatſachen das religiöſe Bewußtſeyn ſich heranbildet und entfaltet, nicht umgekehrt ein aufgegangenes religiöſes Bewußtſeyn die angegebenen oder angeblichen Thatſachen zum Vorſcheine ruft.” Wie ſollte aber ein aufgegangenes religiöſes Bewußtſeyn angebliche Thatſachen zum Vorſcheine rufen können, wenn es nicht ſelbſt an dem wahrhaft Thatſächlichen aufgegangen wäre? Das Traditionelle und Mythiſche kann, wenn es ſeiner wahren Natur nach erkannt wird, immer nur der abhängige, auf verſchiedene Weiſe ſich brechende Reflex des thatſächlich Hiſtoriſchen ſeyn, das ſeine nothwendige Vorausſetzung iſt. So kann denn auch in dem Falle, von welchem hier die Rede iſt, das traditionelle Sprachenwunder nur auf dem Grunde der Begebenheit entſtanden ſeyn, die ſich uns in dem übrigen Inhalte des Abſchnitts (Ap. Geſch. 2) zu erkennen gibt.

Es kann uns demnach auch kein allgemeines Bedenken entgegenſtehen, die Anſicht, die ſich uns als die einzig haltbare ergeben hat, feſtzuhalten und ihr nun weiter nachzugehen, um die Vorſtellung, auf die ſie ſich bezieht, auch genetiſch zu betrachten. Hat überhaupt die Annahme einer traditionell mythiſchen Vorſtellung irgend eine Wahrſcheinlichkeit, ſo iſt ſie gewiß dann am wahrſcheinlichſten, wenn wir ſie gleichſam vor uns ſelbſt entſtehen ſehen und auf die Elemente, durch die ſie bedingt iſt, zurückgehen können. Eben dieß aber iſt hier ſo ſehr der Fall, daß die ſpecielle Frage im Betreff des λαλεῖν γλώσσαις ſogar eine gewiſſe allgemeine Wichtigkeit zu erhalten ſcheint. Wie wir bisher das λαλεῖν γλώσσαις im Korintherbriefe und das in der Apoſtelgeſchichte auseinander halten mußten, um nicht zwei in Anſehung der Sache

und des Ausdruckes verſchiedene Vorſtellungen zu vermiſchen, ſo müſſen wir nun beide auch wieder auf einander beziehen, um in dem einen den Grund und Urſprung des andern nachzuweiſen.

Wenn das *λαλεῖν γλώσσαις* urſprünglich eine ſolche Erſcheinung war, wie wir nach der Beſchreibung deſſelben im erſten Briefe an die Korinther annehmen müſſen, alſo ein Reden in ungewöhnlichen und auffallenden, aus verſchiedenen Sprachen entlehnten Ausdrücken und Formeln, das aber gleichwohl eine beſonders charakteriſtiſche Aeußerung des in den Chriſten ſich ausſprechenden göttlichen Geiſtes ſeyn ſollte, wie nahe lag die Veranlaſſung, dieſes Reden, das in der Wirklichkeit immer nur als etwas ſehr Fragmentariſches ſich darſtellen konnte, als den aus einer tiefen Bewegung des Innern hervorgehenden, aber der Natur der Sache nach in ſeiner äußern Erſcheinung höchſt unvollkommen ausfallenden Verſuch, dem Geiſte, für welchen eine einzelne Sprache für ſich ein zu ſchwaches Mittel der Mittheilung zu ſeyn ſchien, aus einer Mehrheit verſchiedener Sprachen ein höheres und vollkommneres Organ zu ſchaffen, ſich auch in ſeiner höchſten Potenz als ein vollendetes zu denken. Das Reden der Apoſtelgeſchichte iſt die natürliche Steigerung und Ergänzung des Redens im Korintherbriefe; was dieſes nur ſtückweiſe iſt, iſt jenes als Ganzes und als Einheit. Wie auf dieſe Weiſe das eine in das andere von ſelbſt übergeht, kann uns die in dieſer Hinſicht beſonders bemerkenswerthe Stelle 1 Kor. 13, 1. ſehr klar vor Augen ſtellen. Daß der Apoſtel hier nur aus Veranlaſſung des *γλώσσαις λαλεῖν* von *ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ἀγγέλων* ſpricht, leidet keinen Zweifel, aber ebenſo klar iſt es auch, daß er hier von etwas Höherem und Vollkommnerem ſprechen will, als das *γλώσσαις λαλεῖν* der Korinther in der Wirklichkeit war. Was iſt nun aber dieſes Höhere und Vollkommnere? Ich konnte in meiner frühern Ab-

handlung, in welcher ich von der Apoſtelgeſchichte und von der Formel ἑτέραις oder καιναῖς γλώσσαις λαλεῖν als der urſprünglichſten und vollſtändigſten ausging, unter den γλῶσσαι nur Zungen oder Organe der Rede verſtehen. Anders aber geſtaltet ſich die Sache, wenn man ſich auf den Standpunkt des λαλεῖν γλώσσαις im Korintherbriefe ſtellt, auf welchem wir nicht berechtigt ſind, uns zu γλῶσσαι eine nähere Beſtimmung hinzuzudenken. Ich ſtimme daher ganz der Bemerkung Olshauſen's bei: „Die Menſchenzungen können doch nur die verſchiedenen Sprachen unter den Menſchen ſeyn; dieſe müſſen daher auch, wie es ſcheint, in dem Chariſma irgendwie hervorgetreten ſeyn." Wenn aber Olshauſen fortfährt: „Auch iſt aus dieſer Stelle unverkennbar, daß γλῶσσαι Sprachen und nicht Zungen in der in Rede ſtehenden Formel heißt," ſo bedarf dieß einer Einſchränkung. Hervortrat nämlich das Sprachliche in dem γλώσσαις λαλεῖν oder die Beziehung deſſelben auf die verſchiedenen Sprachen unter den Menſchen auch in dem Falle, wenn wir unter den γλῶσσαι (1 Kor. 12. u. 14) Gloſſen in dem oben nachgewieſenen Sinne verſtehen. Und nun bemerke man auch die ſchon im Ausdrucke liegende Gradation des γλώσσαις λαλεῖν zu einem λαλεῖν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων. Der mit einer gewiſſen Emphaſe ſtehende Artikel bezeichnet hier einen ſehr beſtimmten Unterſchied. Sind γλῶσσαι bloße Gloſſen oder Sprachausdrücke, ſo ſind αἱ γλῶσσαι die Sprachen ſelbſt, aus welchen jene einzelnen Ausdrücke genommen ſind, und es erklärt ſich nun hieraus auch, warum der Apoſtel nicht ſagt, wie man meinen könnte: πάσαις ταῖς γλώσσαις, in allen möglichen Sprachen. Das Integrirende der Gloſſen, ihre Steigerung zum Superlativ, ſind von ſelbſt die Sprachen. Auch die Sprachen der Engel ſchließen ſich ſo ſehr natürlich an die Sprachen der Menſchen an, und der vollſtändige Sinn des Apoſtels iſt: Wenn ich nicht bloß in einzelnen, aus verſchiedenen

Sprachen genommenen Ausdrücken, ſondern in den verſchiedenen Sprachen der Menſchen ſelbſt rede und nicht bloß in den Sprachen der Menſchen, ſondern auch den Sprachen der Engel u. ſ. w. So erhalten wir ſchon hier ein ideelles *λαλεῖν γλώσσαις* als ein Reden in verſchiedenen Sprachen. Wenn nun ſchon die *γλώσσαις λαλοῦντες* der korinthiſchen Gemeinde vorzugsweiſe die *πνευματικοὶ* ſeyn wollten und ihr *λαλεῖν γλώσσαις* als die höchſte, ausdrucksvollſte Aeußerung des in den Chriſten ſich ausſprechenden göttlichen Geiſtes betrachteten, ſo konnte auf dieſem Wege gewiß ſehr leicht die Vorſtellung entſtehen, in jenem bedeutungsvollen Moment, in welchem ſich der Geiſt zum erſtenmal in ſeiner ganzen Kraft und Fülle den Jüngern des Herrn mittheilte, müſſe er ſich auch auf die vollkommenſte Weiſe ausgeſprochen haben, alſo auf die Weiſe, wie ſich ſchon der Apoſtel das aufs höchſte geſteigerte *λαλεῖν γλώσσαις* denkt, als ein *λαλεῖν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων*, als ein Reden in den verſchiedenſten Sprachen der Völker, zu welchem ſich das wirkliche *λαλεῖν γλώσσαις* in der korinthiſchen Gemeinde nur wie ein ſchwacher, in einzelnen fragmentariſchen Lauten vernehmbarer Nachklang verhielt. Da der damals zuerſt mitgetheilte Geiſt ſich in den Jüngern auf eine ganz neue, zuvor noch nicht gehörte Weiſe ausſprach, ſo waren dieſe Sprachen in Vergleichung mit der Sprache, in welcher die Jünger bisher zu reden pflegten, *ἕτεραι* oder *καιναὶ*, neukräftige a), ſolche, in welchen der Geiſt, als ein neues, höheres Princip des geiſtigen Lebens, in ſeiner ganzen vollen und friſchen Kraft ſich ausſprach. In dieſen beiden Ausdrücken *ἑτέραις* und *καιναῖς γλώσσαις* fließen die beiden Vorſtellungen, Sprache und Zunge, als Organ der Rede, ſo in einander, daß keine durch die andere ausgeſchloſſen

a) Man vgl. über dieſe Bedeutung von *καινὸς* Schulz, a. a. O. S. 189.

iſt. Wie traditionelle Vorſtellungen an ſich ſchon der ſubjective Widerſchein ſind, in welchem das objective Thatſächliche ſich abſpiegelt, ſo gehört das Anſchauliche, Bildliche, Symboliſche ganz beſonders zu ihrem Weſen. Die verſchiedenen fremden Sprachen, in welchen der Geiſt in den Jüngern ſich ausſprach, waren gleichſam neue Zungen, die ſie erhalten hatten. Iſt nun das Reden der Jünger in den verſchiedenſten Sprachen der Völker ſelbſt ſchon nichts Anderes, als der zu der bildlichen Geſtalt einer äußern Thatſache objectivirte Gedanke, daß ihnen der göttliche Geiſt in ſeiner ganzen Kraft und Fülle mitgetheilt worden ſey, ſo ſehen wir den traditionell-mythiſchen Vorſtellungen eigenen Trieb, ſich immer wieder in einem neuen Reflex zu objectiviren, in dem weitern Zuge der Erzählung, daß ſich der herabkommende Geiſt gleichſam in Feuerflämmchen in der Geſtalt von Zungen zertheilt und je eines derſelben ſich auf je einen der verſammelten Jünger geſetzt habe. Es iſt in dem Zuſammenhange der genetiſchen Erklärung, in welchem wir hier ſtehen, unmöglich, hier an etwas Anderes zu denken, als an eine bildliche Verſinnlichung des einfachen Grundgedankens, welche nicht als eine äußere Thatſache genommen werden darf. Aus demſelben Grunde kann auch der von einem Sturmwinde begleitete Erdſtoß nur für ein Bild der erſchütternden Gewalt gehalten werden, mit welcher der Geiſt in das Innere der Jünger eindrang. Was iſt nun aber bei allen dieſem Unwahrſcheinliches oder mit der Würde eines ſolchen Gegenſtandes Unvereinbares? Gibt doch auch Neander zu (a. a. O. S. 10), „daß es bei den Verſammelten geſchehen konnte, daß die ihnen zu Theil gewordene Herrlichkeit des innern Lebens ihren Glanz auch auf die ſie umgebende äußere Natur zurückſtrahlte, ſo daß vermöge des innern Wunders, der Erhöhung ihres innern Lebens und Bewußtſeyns durch die Kraft des göttlichen Geiſtes, auch die Gegenſtände der äußern Wahrnehmung

ihnen etwas Anderes wurden, und ſo wäre es möglich geweſen, daß Alles, was ſich als Wahrnehmung des äußern Sinnes ihnen darſtellte, nur Wahrnehmung des bei ihnen jetzt vorherrſchenden inneren Sinnes war, ſinnliche Objectivirung deſſen, was ſie im Innern mit göttlicher Kraft bewegte.“ Ein weiterer Schritt iſt nun allerdings, dieſe Objectivirung nicht in den damals Verſammelten, ſondern erſt in der das Factum referirenden und durch bildliche Züge erweiternden Sage geſchehen zu laſſen. Allein auch „dadurch verliert das Göttliche der Sache, die innere Thatſache in den Seelen der Jünger, auf keine Weiſe“, während zugleich die Einheit des Geſichtspunktes, unter welchen wir das Reden in ſo verſchiedenen Sprachen ſtellen müſſen, feſtgehalten wird.

Es läßt ſich demnach ſchon aus der genaueren Beachtung des Verhältniſſes, in welchem das γλώσσαις λαλεῖν des Korintherbriefes zu dem der Apoſtelgeſchichte ſteht, der Uebergang von dem wirklichen Gloſſenreden zu dem idealen oder mythiſchen Sprachenreden ſehr natürlich erklären. Es haben jedoch mehrere Interpreten, die die Erzählung (Ap. Geſch. 2) mehr nur als eine idealiſirende Darſtellung nehmen zu können glauben, um das Sprachenwunder des Pfingſtfeſtes zu erklären, beſonderes Gewicht auf die Bedeutung, welches dieſes Feſt für die erſten Jünger gehabt haben möge, gelegt. Durch die ſinaitiſche Geſetzgebung, bemerkt Schulz (a. a. O. S. 182), werde für Ein Volk, das iſraelitiſche, und für eine begrenzte Zeit, die vorchriſtliche, eine Religionsverfaſſung begründet, hier dagegen galt es die Grundlegung zu einer allgemeinen, alle Völker der Erde umfaſſenden Religionsſtiftung für alle Zeit. Dieß wird dadurch bezeichnet, daß Alle in Einem Sinne und Geiſte, mit Einem Munde, denſelben Gott verehren und aller Zungen, nicht bloß die der Galiläer, jauchzend ihm lobſingen a). Die

a) Man vgl. auch Neander a. a. O. S. 7.

Idee dieſes Univerſalismus würde ſich demnach in den verſchiedenen Sprachen, in welchen die Verſammelten geredet haben ſollen, reflectirt haben. Ob jedoch in dem Kreiſe, in welchem jene Tradition entſtand, die Idee des Univerſalismus, ſelbſt wenn wir ihn auf die unter den auswärtigen Völkern wohnenden Juden beſchränken, ſo große Wichtigkeit hatte, daß wir ihren Urſprung aus ihr herleiten können, möchte zweifelhaft ſeyn. Bemerkenswerther iſt, was Schneckenburger in der oben genannten Abhandlung (S. 80) zur Parallele mit der chriſtlichen Pfingſtbegebenheit als theoſophiſche Tradition über die Geſetzgebung aus Philo anführt: Gott habe eine unſichtbare Stimme in der Luft entſtehen laſſen von wunderherrlichem Klang, ein körperloſes, aber lebendiges, geiſtig tönendes Weſen, eine vernünftige Seele. Dieſe habe die Luft bewegt und ſie zu flammendem Feuer geformt und wie ein Geiſt ſolch einen hellen durchdringenden Ton von ſich gegeben, daß er von Allen, auch den ferne Stehenden gehört worden ſey. Denn die göttliche Kraft habe die Stimme erregt und befeuert und ſie überallhin mit ferntönendem Klange verbreitet und der Seele eines Jeden viel ſchönere Laute zu vernehmen gegeben, als durch die Ohren gehört werden. — Es ſey glaublich, daß dieſe himmliſche Stimme bis an die Grenzen des All gedrungen ſey, damit auch die Nichtanweſenden dieſes Wunder erſchüttere und zur Anerkenntniß des dadurch Verkündigten bewege [a]). Wie alſo bei der ſinaitiſchen Geſetzgebung jeder Einzelne die Stimme des redenden Gottes unmittelbar in ſich vernahm, ſo hörte und verſtand bei der neuen Geſetzgebung Jeder unmittelbar in ſeiner Landesſprache, was geſagt wurde, als wäre es zu ihm oder für ihn einzeln geſprochen worden. Es ſcheint mir jedoch auch dieſer Parallele keine große Wichtigkeit beigelegt werden zu können. Nicht nur gibt ſich in dem ganzen

a) Philo, de decal. p. 749; de sept. et festis, p. 1193.

Abſchnitte ſelbſt in der folgenden Rede keine Beziehung auf die alte Geſetzgebung und die Bedeutung des Pfingſtfeſtes in dieſer Hinſicht zu erkennen, ſondern es hat auch offenbar das Reden in verſchiedenen Sprachen nicht den Zweck, die, welche ihre Landesſprache vernahmen, mit einer neuen Geſetzgebung bekannt zu machen, ſie ſollen ſich vielmehr nur über das Wunder verwundern, das ſich an den Redenden ereignete. Dieſe ſind die Hauptperſonen, um ſie als die reinſten Organe des aus ihnen redenden Geiſtes darzuſtellen. Wie man alſo dazu kam, ſie für dieſen Zweck in den verſchiedenſten Sprachen der Völker reden zu laſſen, wird durch eine ſolche Parallele noch keineswegs erklärt.

Gegen die gegebene Erklärung ließe ſich etwa nur noch die Einwendung machen: Wenn ſich das λαλεῖν γλώσσαις des Korintherbriefes zu dem der Apoſtelgeſchichte auf die angegebene Weiſe verhielt, ſo daß jenes in Vergleichung mit dieſem gleichſam nur ein ſchwacher, in fragmentariſchen Lauten vernehmbarer Nachklang war, ſo muß das λαλεῖν γλώσσαις der Apoſtelgeſchichte die nothwendige Vorausſetzung des λαλεῖν γλώσσαις des Korintherbriefs geweſen ſeyn. Nur wenn die Vorſtellung ſchon vorhanden war, die Jünger des Herrn haben am Pfingſtfeſte in den verſchiedenſten Sprachen der Völker geredet, läßt ſich, wie es ſcheint, eine ſo eigene Erſcheinung, wie das Gloſſenreden in der korinthiſchen Gemeinde war, erklären, als abſichtliche Nachahmung des, wie man ſchon damals glaubte, am Pfingſtfeſte vorgefallenen Sprachenwunders. Warum ſollte alſo, könnte man weiter ſchließen, eine Begebenheit, von welcher man ſo frühe dieſe Anſicht hatte, nicht wirklich das erzählte Wunder geweſen ſeyn? Allein ſo muß die Sache nicht gedacht werden. Bedenkt man, wie Vieles aus den alten Schriftſtellern über den Gebrauch der Gloſſen und die ſogenannte gloſſematiſche Redeweiſe beigebracht iſt, ſo kann man ſich nicht wundern, daß auch in einer chriſtlichen Gemeinde, wie die korinthiſche war, von dem Reden

in Gloſſen ein religiöſer Gebrauch in dem oben erörterten Sinne gemacht wurde. War das γλώσσαις λαλεῖν in dieſem Sinne, wie der erſte Brief an die Korinther beweiſt, eine in den erſten chriſtlichen Gemeinden nicht ungewöhnliche Erſcheinung, ſo haben wir dieß als das urſprünglich Thatſächliche anzuſehen. Hatte man nun zugleich die Begebenheit des Pfingſtfeſtes, die begeiſterten Vorträge, durch welche die Jünger zum erſtenmal ein ſo ſprechendes, Aufſehen erregendes Zeugniß des neuen Geiſtes, von welchem ſie erfüllt waren, gegeben hatten a), in lebhaftem Andenken, ſo ſind uns in dieſen beiden Thatſachen die Elemente gegeben, die ſich nur zuſammenſchließen durften, um eine Erzählung, wie die (Ap. Geſch. 2) vor uns liegende iſt, zu bilden. Das Vermittelnde iſt, daß hier wie dort eine Erſcheinung ſeyn ſollte, in welcher ſich der Geiſt in ſeiner ganzen Kraft und Fülle manifeſtirte. Während aber hier dieſe Erſcheinung in der Wirklichkeit ſich von ſelbſt auf das beſchränkte, was ſie aller Wahrſcheinlichkeit nach war, hatte man dort freien Raum, ſie in dem Lichte einer idealen Ferne an den Anfang der Geſchichte der apoſtoliſchen Kirche zu ſtellen. Ich habe ſchon in meiner früheren Abhandlung (S. 107) darauf hingewieſen, wie bemerkenswerth die Fälle ſind, in welchen uns das λαλεῖν γλώσσαις in der Apoſtelgeſchichte außer der Hauptſtelle (K. 2) noch begegnet (10, 46. u. 19, 6), und glaube auch jetzt noch, daß dieſe drei Fälle nur unter den ſchon früher entwickelten Geſichtspunkt geſtellt werden können. So oft eine neue Men=

a) Daß dieß das eigentlich Thatſächliche war, beweiſt auch die folgende Rede des Petrus (Ap. Geſch. 2, 14 f.). Mit Recht fragt man mit (Neander a. a. O. S. 15): „Warum begnügt ſich Petrus, überhaupt nur eine außerordentliche Erweckung und Begeiſterung zu bezeichnen, welche in dem meſſianiſchen Zeitalter ſtattfinden ſollte, ohne von einer beſondern Erſcheinung irgend etwas anzudeuten?“ So bleibt bisweilen bei einer und derſelben Sache neben der traditionellen Umgeſtaltung auch noch dem urſprünglichen Factum, dem eigentlichen Ausdrucke neben dem uneigentlichen ſeine Stelle.

ſchenklaſſe die Weihe zur Aufnahme in die Gemeinde der Jünger des Herrn erhält, muß das λαλεῖν γλώσσαις davon Zeugniß geben, daß ihr der das chriſtliche Leben begründende göttliche Geiſt in ſeiner vollen Kraft und Wirkſamkeit mitgetheilt worden iſt. Daher wird (Ap. Geſch. 11, 15) bei der Bekehrung des Cornelius ausdrücklich auf die Begebenheit des Pfingſtfeſtes zurückgewieſen (ἐπέπεσε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτοὺς, ὥσπερ καὶ ἐφ' ἡμᾶς ἐν ἀρχῇ), und die gleiche Erſcheinung bei der Taufe der Johannisjünger (19, 6) ſcheint für den Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte dadurch beſondere Wichtigkeit gehabt zu haben, daß es, wie 11, 15. Petrus, ſo hier Paulus iſt, durch deſſen Vermittelung das λαλεῖν γλώσσαις ſich wiederholt. Scheint doch wie abſichtlich das λαλεῖν γλώσσαις καὶ προφητεύειν (Ap. Geſch. 19, 6) auf die Zuſammenſtellung dieſer beiden Geiſtesgaben im erſten Briefe an die Korinther ebenſo zurückzuweiſen, wie das λαλεῖν γλώσσαις καὶ μεγαλύνειν τὸν θεὸν auf Ap. Geſch. 2, 11. In dieſen beiden Stellen (10, 46 u. 19, 6.) begegnet uns nun auch wieder der Ausdruck γλώσσαις λαλεῖν ohne weitern Zuſatz. Da jedoch der vollſtändigere Ausdruck (Ap. Geſch. 2) vorangeht und (11, 15) ausdrücklich auf dieſe Begebenheit zurückgewieſen wird, ſo können die γλῶσσαι nur als ἕτεραι oder καιναὶ genommen werden. Gleichwohl aber dürfte, daß der Schriftſteller ſchlechthin γλώσσαις λαλεῖν ſagt, als ein Beweis davon anzuſehen ſeyn, daß ihm daſſelbe auch in der Geſtalt, die es in der Wirklichkeit des Lebens hatte, nicht unbekannt war. Darauf alſo führt uns die (Ap. Geſch. 2) geſchilderte Erſcheinung auch von dieſer Seite wieder zurück.

3.

Ueber das γλώσσαις λαλεῖν im neuen Teſtament.

Neuer kritiſch-exegetiſcher Verſuch über 1 Kor. 14. in Verbindung mit Ap. Geſch. 2.

Von
Carl Wieſeler,
Repetenten in Göttingen.

Der Verſuch, den ich rückſichtlich der ſo ſchwierigen und auch in der letzten Zeit noch vielfach beſprochenen neuteſtamentlichen Gloſſolalie mitzutheilen gedenke, kündigt ſich als ein neuer an, jedoch nicht in dem Sinne, daß er eine durchaus neue Anſicht von dem Gehalte jener Geiſtesgabe zu liefern beabſichtigte — denn wie wäre ſo etwas bei dem jetzigen Zuſtande der exegetiſchen Literatur in dieſem Punkte möglich? — ſondern dieſer Verſuch will nur neu ſeyn, weil er zuerſt eine beſtimmte Modification einer ſonſt ſchon vorgetragenen Anſicht von der Sprachengabe mit aller Conſequenz an allen Stellen, wo von dieſem χάρισμα die Rede iſt, als richtig zu erweiſen ſucht und ſo eine durchaus eigenthümliche Anſicht über das (Ap. Geſch. 2) erzählte Pfingſtereigniß gewinnt und entwickelt; weil er ferner bei der Durchführung und Begründung der Grundanſicht nicht bloß im Einzelnen, ſondern auch im Ganzen ſeinen eigenen Weg verfolgt; weil er endlich den Urſprung und die eigentliche Bedeutung der mehrfach dunkeln Bezeichnungen der neuteſtamentlichen Gloſſolalie zu erklären verheißt. Denn obgleich die genannte Materie in der letzten Zeit vor manchen anderen Zweigen der bibliſchen Theologie rüſtige und gründliche Bearbeiter gefunden hat, z. B. Bleek, Olshauſen, Neander, Baur, und erſt neulich David Schulz in ſeinem Buche über die Geiſtes-

gaben und Rückert in ſeinem Commentar zum erſten Korintherbriefe, ſo kann ſich doch der Verfaſſer mit den Forſchungen dieſer und anderer Gelehrten weder immer im Einzelnen, noch im Ganzen einverſtanden erklären. Die Gründe der eigenen abweichenden Anſicht ſoll eben die folgende Abhandlung genauer entwickeln; wobei ich nur noch das bevorworte, daß auf die Anführung und Widerlegung fremder Meinungen nur ſo weit Rückſicht genommen wird, als dieß mit dem Erweis und der ſicheren Begründung der eigenen Anſicht nothwendig zuſammenhängt.

Bekanntlich finden ſich die beiden Hauptſtellen über das *γλώσσαις λαλεῖν* im N. T. 1 Kor. 14. und Ap. Geſch. 2., über welche letztere Stelle aber geſtritten werden kann, ob ſie hierher gehört, weil hier nicht *γλ. λ.*, ſondern *ἑτέραις γλ. λ.* geleſen wird (Ap. Geſch. 2, 4). Allein daß durch jene beiden Formeln im Weſentlichen eine und dieſelbe Wirkung des heiligen Geiſtes bezeichnet werden ſoll, erhellt nicht bloß aus der in die Augen ſpringenden Aehnlichkeit ihrer äußeren Form, ſondern auch noch aus folgenden andern Gründen. Denn zuerſt wird das äußere Weſen beider Thätigkeiten, des *γλ. λ.* und des *ἑτέρ. γλ. λ.*, nach dem Eindrucke, den ſie auf die gegenwärtigen Hörer machen, als durchaus identiſch geſchildert: beide machen auf den Augenzeugen den Eindruck, als ob die geſprochenen Reden Folge eines mehr unfreien, aber ſehr erregten Seelenzuſtandes ſeyen, weßhalb die Redenden (Ap. Geſch. 2, 13) mit Trunkenen und (1 Kor. 14, 23) mit Raſenden verglichen werden. Dann aber wird von dem Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte ſelbſt die Gleichartigkeit der durch jene beiden Formeln bezeichneten Thatſachen aufs beſtimmteſte behauptet. Nach Ap. Geſch. 10, 44—47. wird nämlich bei Gelegenheit der Erzählung von der Bekehrung des heidniſchen Hauptmanns Cornelius berichtet, daß ſich die anweſenden Judenchriſten über die Verleihung der Gloſſolalie an Heiden ſehr gewundert, ja daß von dem Apoſtel Petrus, dem Theilneh-

mer und Augenzeugen der Pfingſtbegebenheit, das den Heiden verliehene Chariſma als durchaus gleichartig mit dem ihnen am Pfingſtfeſte zu Theil gewordenen befunden ſey. Ebendaſſelbe ſpricht Petrus wieder nach Ap. Geſch. **11**, **15** — **17**. aus, als er ſich in Jeruſalem wegen der eigenmächtigen Aufnahme der Heiden zu den Segnungen des Chriſtenthums vor den Judenchriſten rechtfertigen will, und Aehnliches leſen wir auch Ap. Geſch. 15, 8 ff., beſonders im 9. Verſe, in welchem die Identität der den Apoſteln und Jüngern einerſeits und dem Cornelius und ſeinem Hauſe andererſeits verliehenen Geiſtesgaben wohl am ſtärkſten ausgeſprochen ſeyn dürfte a). Es iſt alſo durch das Zeugniß eines Augenzeugen und Apoſtels beſtätigt, daß die Geiſtesgabe, welche (Ap. Geſch. 2) durch ἑτέρ. γλ. λ. und an andern Stellen des N. T. durch γλ. λ. bezeichnet wird, weſentlich dieſelbe ſeyn muß. Und nach ſo ſtarken Indicien der Zuſammengehörigkeit ließe ſich die Annahme einer zwiefachen von einander durchaus verſchiedenen Gloſſolalie, von der ſelbſt tüchtige Interpreten zuweilen in vollem Ernſte geſprochen haben, kaum als möglich denken, wenn nicht die an den beiden genannten Hauptſtellen gegebene nähere Expoſition über das γλ. λ. wenigſtens auf den erſten Anblick jene Annahme zu rechtfertigen ſchiene. Allein uns kann ſie nur zum Beweiſe dienen theils einer mangelhaften und irrthümlichen Auffaſſung jedes einzelnen dieſer beiden Abſchnitte für ſich genommen, theils eines unvollkommenen und ohne leitende Grundſätze unternommenen Verſuchs einer Vermittelung und Ausgleichung beider mit einander; ſo wie wir denn nach dem Geſagten keine Erklärung der Gloſſolalie als richtig annehmen können, die nicht verſucht, ſie überall, wo ſie im N. T. genannt wird, als ihrem Weſen nach identiſch, wenn auch dem Grade ihrer Aeußerung nach

a) Vgl. auch Apoſt. Geſch. 19, 6, wo jedoch nur derſelbe Name γλ. λ. vorkommt, ohne Beziehung auf das Pfingſtereigniß.

verſchieden (1 Kor. 12, 28) zu begreifen und darzuſtellen. Fügen wir zu den bereits angegebenen Stellen noch Mark. 15, 17., ſo haben wir alle neuteſtamentlichen Stellen beiſammen, die von der Zungengabe handeln, und haben außerdem zu ihrer Bezeichnung noch eine dritte Formel gefunden: *καιναῖς γλ. λ.* Daß übrigens durch dieſe Formel nur unſere ſogenannte Zungengabe und nicht etwa im Allgemeinen die Gabe, ſich in ſeinen Reden vom göttlichen Geiſte treiben zu laſſen, bezeichnet werde, zeigt nicht bloß die große Aehnlichkeit der Formel mit den beiden andern, die nur in der erſten Bedeutung vorkommen, aufs unwiderſprechlichſte an, ſondern auch der ganze Zuſammenhang, in dem ſie vorkommt, läßt nur an eine ſpecielle und dazu durch das Wunderbare ihrer Erſcheinung beſonders auffallende Geiſtesgabe wie die Gloſſolalie denken.

Nachdem wir ſo ſämmtliche Oerter des N. T. angegeben haben, die von dem Gegenſtande unſerer Unterſuchung handeln, kommt uns die Frage entgegen, welche Stelle wir denn eigentlich zum Grundtext unſerer Erklärung machen ſollen, von ihr ausgehend und aus den in ihr gefundenen Vorſtellungen und Ergebniſſen weitere Folgerungen ziehend. Dieß kann natürlich nur eine von den beiden Stellen, 1 Kor. 14. oder Ap. Geſch. 2. ſeyn, weil die übrigen nicht viel mehr als den Namen der Gloſſolalie enthalten dürften. Von dieſen beiden Stellen verdient aber wieder die Korintherſtelle den primären Rang. Denn erſtens iſt ſie die einzige neuteſtamentliche Stelle, welche ſich in eigentlich d i d a k t i ſ ch e m Sinn und Zweck über den rechten Gebrauch, die Bedeutung und den Werth des Zungenredens in öffentlicher Gemeindeverſammlung weitläuftiger ausſpricht, deſſen Verhältniß zu den verſchiedenen Geiſtesgaben überhaupt und dann beſonders zu der ihm rückſichtlich des Grades der Begeiſterung zunächſt ſtehenden *προφητεία* auseinanderſetzt und wegen dieſer Tendenzen und Beziehungen ſich über den eigentlichen Charakter und das

Weſen der Gloſſolalie genauer verbreitet; dagegen derſelbe Gegenſtand Ap. Geſch. 2. nur in hiſtoriſchem Intereſſe und kürzer behandelt wird, darum auch ohne die logiſche Schärfe und Beſtimmtheit des Ausdrucks, welche dem rein didaktiſchen Vortrage ziemt, und ohne den Verſuch, ihn durch Vergleichung mit und Scheidung von andern verwandten Geiſtesgaben ſeinem Werth und Weſen nach deutlicher zu bezeichnen. Zweitens aber iſt der Verfaſſer der Korintherſtelle ein Apoſtel und zwar der dialektiſch gebildete Apoſtel Paulus, der über die Beſchaffenheit der Gloſſolalie die beſte Auskunft geben konnte, weil er nicht nur ſelbſt dieſe Geiſtesgabe in beſonders hohem Grade beſaß und übte (er ſprach nach ſeinem eigenen Zeugniß öfter in Gloſſen, als ſelbſt die nach ihrem Beſitze ſo eifrig haſchenden Korinther (1 Kor. 14, 18), ſondern auch Gelegenheit gehabt hatte, ſie an Andern wahrzunehmen (Ap. Geſch. 19, 6). Dagegen verbürgt uns die Wahrheit und Genauigkeit der Relation in der Apoſtelgeſchichte nur ſein Schüler Lukas, von dem wir nicht einmal wiſſen, ob er die Aeußerung dieſer Geiſtesgabe an Andern wahrgenommen, geſchweige denn, daß er ſie ſelbſt beſeſſen und geübt habe. Wenigſtens war er kein Augenzeuge a) der Pfingſtbegebenheit; ob aber ſein Gewährsmann, dem er hier folgt, Augenzeuge geweſen iſt, wiſſen wir nicht. Ferner will, wie wir unten bei Gelegenheit der Expoſition von Ap. Geſch. 2. weiter zeigen werden, die Darſtellung dieſes Ereigniſſes,

a) Daß Lukas kein Augenzeuge jenes Pfingſtwunders war, geht aus der Relation ſelbſt hervor; denn er zählt ſich nicht zu denen, die damals den heiligen Geiſt empfingen, was er nach ſeiner ſonſtigen Weiſe thun müßte, wenn er hier etwas Selbſterlebtes erzählte. Daß übrigens die Abfaſſung von Apoſt. Geſch. 2, 1—41 nicht urſprünglich von Lukas herrührt, erhellt theils aus dem Colorit der Darſtellung, dem hebräiſirenden Stil und der ganzen Satz- und Gedankenbildung, theils ſchon aus dem Gebrauche der Formel ἑτέρ. γλ. λ., für die er ſonſt regelmäßig das kürzere γλ. λ. gebraucht.

für ſich betrachtet, in kein anſchauliches Geſammtbild zuſammengehen, während die Darſtellung des Paulus durchaus verſtändlich, klar und deutlich iſt. Wenn alſo die pauliniſche Relation vor der des Lukas wegen ihrer belehrenden Tendenz, wegen der Urſprünglichkeit und Sicherheit ihrer Quellen, wegen ihres apoſtoliſchen Verfaſſers, und wegen ihrer großen Deutlichkeit und Anſchaulichkeit den unbedingten Vorzug verdient, ſo müſſen wir als unverbrüchlichen Kanon unſerer Unterſuchung die Forderung aufſtellen, daß das Weſen der Gloſſolalie zunächſt aus der Korintherſtelle, ſoweit aus den in ihr gegebenen Datis geſchehen kann, zu beſtimmen ſey und der ſo gefundene Begriff derſelben aus der Vergleichung von Ap. Geſch. 2. keineswegs weſentlich umgeſtaltet, ſondern höchſtens durch einzelne Merkmale, wenn anders hier neue genannt werden ſollten, die aber mit dem Begriffe ſelbſt durchaus nicht ſtreiten dürfen, erfüllt und vervollſtändigt werden darf. Ja ein Widerſpruch kann von dieſer Seite ſo wenig erhoben werden, daß vielmehr die aus der pauliniſchen Relation begründete Anſicht von der Gloſſolalie Maß und Richtſchnur für den eigentlichen Gehalt und die Auslegung der Relation des Lukas hergeben muß; ein Kanon, der in der jüngſten Zeit faſt allgemein, z. B. von Bleek, Neander, D. Schulz an den bekannten Stellen, anerkannt iſt.

Der Gang der Unterſuchung ſelbſt wird nun einfach folgender ſeyn, daß wir zuerſt die Korintherſtelle für ſich betrachten, um aus ihr eine möglichſt deutliche Vorſtellung von der Zungengabe a) zu erhalten; daß wir dann zweitens,

a) Man hat gegen die Maxime, die Korintherſtelle zur Baſis der Unterſuchung über das Gloſſenreden zu machen, wohl die Einwendung gemacht, daß dieſes hier nicht in ſeinem geſunden Zuſtande, ſondern wie es ſich in ſeiner Entartung in der korinthiſchen Gemeinde gezeigt habe, beſchrieben werde, das Abnorme dürfe man aber doch nicht zum Maßſtabe des Geſunden und Geſetzmäßigen machen wollen. Allein die Vorausſetzung, worauf der ganze Einwurf beruht, daß nur die falſche Gloſſolalie von

zu Ap. Geſch. 2. übergehend, den in dieſer Stelle gegebenen Bericht über dieſe Gabe in Gemäßheit der bereits gewonnenen Reſultate auffaſſen, ſo der oben begründeten Forderung einer Identität der beiden Stellen zum Grunde liegenden Thatſache entſprechen und zugleich nachweiſen, daß nur ſo der Widerſpruch, der in dem Berichte der Apoſtelgeſchichte ſelbſt liegt, wahrhaft gelöſt werde; daß wir endlich drittens den Urſprung und die Bedeutung aller die Gloſſolalie bezeichnenden Formeln zu ermitteln ſuchen. Ueber die Stellung des letzten Punktes an das Ende meiner Unterſuchung, der ſonſt allgemein im Anfange ſich findet, muß ich noch Folgendes zu meiner Rechtfertigung ange-

---

Paulus geſchildert werde, iſt durchaus ungegründet. Freilich wird der bei den Korinthern damals herrſchende Mißbrauch dieſer Geiſtesgabe auch geſchildert, aber ebenſo gut auch der rechte Gebrauch und das wahre Weſen derſelben, und beide Schilderungen können ſehr leicht auseinander gehalten werden. In der Erſcheinung war das Zungenreden der Korinther gar nicht verſchieden von demjenigen, das auch andere Chriſten und ſo beſonders auch Paulus beſaß und übte, wie er denn auch von einem beſonderen Zungenreden zu Korinth im Gegenſatze zu der wahren Gloſſolalie nirgends ſpricht, ſondern nur im Allgemeinen vom γλ. λ. Es heißt z. B. nicht: Wenn ihr oder wenn Einige von euch in Zungen reden, ſo reden ſie nicht zu Menſchen, ſondern zu Gott, ſondern ganz allgemein: Wer nicht in Zungen redet, der ꝛc. (1 Kor. 14, 2). Die Korinther waren nur deßhalb zu tadeln, weil ſie größtentheils den Werth des Zungenredens überſchätzten, ſich im Beſitze dieſer Gabe ſchon vollkommen dünkten, wenn ſie auch ſonſt nicht gerade im Geiſte chriſtlicher Liebe dachten und handelten (1 Kor. 13, 1), die der Gloſſolalie unmächtigen Chriſten gering ſchätzten und wohl gar verachteten, ihr Gloſſenreden ungebührlich viel und ſelbſt ſo, daß Mehrere zu gleicher Zeit redeten (1 Kor. 14, 27), in den Gemeindeverſammlungen trieben und ihren ekſtatiſchen Reden keine ἑρμηνεία folgen ließen (1 Kor. 14, 13). Wie übrigens Rückert a. a. O. trotz aller dieſer ſpeciellen Angaben, denen man leicht noch mehrere hinzufügen könnte, von einer geringen Kenntniß des Apoſtels von dem γλ. λ. der korinthiſchen Gemeinde reden und darauf Folgerungen bauen kann, läßt ſich kaum begreifen.

ben. Wer nämlich, der umgekehrten Methode huldigend, von der etymologiſch=grammatiſchen Erklärung jener Formeln ausgeht, iſt jedenfalls dem Irrthume leicht ausgeſetzt, da es ſich hier um die Erklärung von Kunſtausdrücken handelt und dieſe, weil ſie eine vielbeſprochene und bekannte Sache bezeichnen, kurz, prägnant und vieldeutig ſind. Der falſche Begriff aber, den Jemand aus der philologiſchen Erklärung des Worts im Voraus gewonnen hat, übt nachher den ſchädlichſten Einfluß aus auf die richtige Auffaſſung deſſen, was von jenem Begriffe irgendwo ausgeſagt wird. Indem ich dagegen zuerſt von den dem γλ. λ. zugeeigneten Prädicaten ausgehe und ſo durch die gegebenen Thatſachen ſelbſt zu dem durch jene Worte ausgedrückten Begriffe zu gelangen ſuche, erreiche ich jedenfalls das, daß ich durch eine falſche, wenn auch noch ſo ſcharfſinnig aufgeſtellte Hypotheſe über die Bedeutung des Namens mir nicht den Begriff von der Sache ſelbſt verderbe; und wenn auch die ſpäter gegebene hiſtoriſch=philologiſche Beſtimmung des Namens, wie bei techniſchen Ausdrücken leicht möglich, falſch ſeyn ſollte, wiewohl die Erklärung des Namens für einen Gegenſtand um ſo leichter ſeyn muß, je genauer ich den bezeichneten Gegenſtand ſchon kenne, ſo bleibt dennoch die Richtigkeit der Darſtellung, die ich von dem Gegenſtande ſelbſt gegeben habe, unangetaſtet.

Was nun die Korintherſtelle zuerſt betrifft, ſo iſt ſie ohne Zweifel gegen ſolche Mitglieder aus der korinthiſchen Gemeinde gerichtet, welche ein übermäßiges Gewicht auf die Gloſſolalie legten und, weil ſie in dieſem Punkte gern vor den Leuten ihr Licht leuchten laſſen wollten, einen zu häufigen, nicht ſelten zu Unordnungen und Anſtößigkeiten mancherlei Art (1 Kor. 14, 39) führenden Gebrauch von dieſer Gabe bei den öffentlichen Zuſammenkünften der Gemeinde ohne Nutz und Frommen derſelben (1 Kor. 14, 12) machten. Sie waren es, welche den Geiſt chriſtlicher Liebe ſo weit verleugneten, daß ſie ihre chriſtlichen Mitbrüder,

die nicht durch jene Geiſtesgabe ausgezeichnet waren, gering ſchätzten, ja daß ſie, um ihre Erbauung ſich wenig kümmernd, faſt ausſchließlich und häufig durcheinander zu gleicher Zeit in unverſtändlichen Gloſſen redeten; ſie waren es, die ſich in ihrem geiſtlichen Dünkel vorzugsweiſe τοὺς πνευματικοὺς a), dagegen die der Zungengabe unmächtigen Gemeindemitglieder τοὺς ἰδιώτας b) nannten und ſich daher

a) Unter den πνευματικοῖς verſtehe ich in unſerem Abſchnitte (1 Kor. 12—14) nur die γλώσσαις λαλοῦντας. Dieſe Bedeutung iſt deutlich genug 1 Kor. 14, 37, wo unter dem πνευμ. nur der γλ. λαλῶν verſtanden werden kann; denn nur dem Propheten und Gloſſenredner werden in unſerem Abſchnitte ἐντολαὶ gegeben. Ebenſo iſt klar, daß τὰ πνευματικὰ (1 Kor. 14, 1) nur von der Gloſſolalie verſtanden werden kann; denn wäre in dieſem Ausdrucke auch noch die Gabe der Prophetie eingeſchloſſen, ſo entſtände der widerſprechende Sinn: Mehr, als nach der Prophetie, ſtrebt darnach, daß ihr prophezeiet; vgl. auch die Parallelſtelle (1 Kor. 14, 5), wo τὰ πνευμ. ausgedrückt wird durch γλ. λ. Wenn aber πνευματικὰ und πνευματικοὶ ſonſt in dieſem ganzen Abſchnitte nur von der Sprachengabe und ihren Beſitzern zu verſtehen iſt, dann muß dieß auch von 1 Kor. 12, 1. gelten. Ebenſo ſcheint auch der Pluralis πνευμάτων (1 Kor. 14, 12) nur auf die verſchiedenen Arten des Gloſſenredens hinzudeuten, auf die γένη γλωσσῶν (1 Kor. 12, 28), wie der ganze Zuſammenhang anzeigt. Wird aber die Benennung Pneumatiker in unſerem Abſchnitte allein den Zungenrednern, ſelbſt mit Ausſchluß der Propheten, zugeeignet, ſo kann ſie nicht von Paulus ausgegangen ſeyn, der als Gabe des Geiſtes nicht bloß überhaupt, ſondern gerade in unſerem Abſchnitte noch vieles Andere anſieht (1 Kor. 12, 7 ff.), dieſen Namen müſſen ſie ſich vielmehr ſelbſt in ihrem geiſtlichen Dünkel, indem ſie ſich als die vorzugsweiſe Begeiſterten anſahen, beigelegt und Paulus muß ihn ſo wie das Uebrige von Korinthern erfahren haben. Dieſe Vermuthung ſcheint ſich durch 1 Kor. 7, 40. zu beſtätigen, wo Paulus ebenfalls auf den Beſitz des göttlichen Geiſtes Anſpruch macht im Gegenſatze gegen ſolche, die ihn ſich vorzugsweiſe vindiciren möchten.

b) Der Ausdruck ἰδιώτης findet ſich in unſerem Abſchnitte an 3 Stellen (1 Kor. 14, 16. 23. 24). Viele Ausleger, z. B. D. Schulz a. a. O., verſtehen unter den ἰδιώταις gemeine, un-

zu den übrigen Chriſten nach ihrer Meinung ähnlich verhielten, wie bei den Gnoſtikern die Pneumatiker zu den Pſychikern. Ueber dieß Unweſen genauer unterrichtet und von den Vorſtehern der korinthiſchen Gemeinde befragt, wie ſie ſich gegen die Gloſſenredner zu verhalten hätten, und ob ſie den bisher mit ſo manchen Unordnungen verbundenen Gebrauch der Gloſſen nicht ganz unterſagen ſollten (1 Kor. 12, 1; 14, 39), belehrt Paulus ſie (1 Kor. 12 — 14) über die Natur, den wahren Werth und den rechten Gebrauch des γλ. λ., indem er (K. 12.) die Nothwendigkeit eines friedlichen Zuſammenbeſtehens und Zuſammenwirkens aller einzelnen Geiſtesgaben nachweiſt (K. 13.), als die Seele alles Wirkens im chriſtlichen Gemeindeverbande die Liebe bezeichnet und endlich (K. 14.) den rechten Gebrauch und Werth des γλ. λ. in öffentlichen Verſammlungen durch eine ſpecielle Vergleichung mit der Prophetie nach dem für alle öffentliche Wirkſamkeit geltenden pauliniſchen Grundſatze der Zweckdienlichkeit zu religiöſer Förderung und Belebung

gebildete Leute; allein da dieſe dem γλ. λ. entgegengeſetzt werden (1 Kor. 14, 15), ſo müßten ſie allein die Gloſſen nicht verſtehen können und nicht daſſelbe auch von den Gebildeten gelten, was, wie wir unten ſehen werden, gegen die Natur der Gloſſen ſtreitet. Außerdem aber würde dann 1 Kor. 14, 23. nicht paſſen, weil auch hier rückſichtlich des ἰδιώτης der obige Einwurf ſich wiederholt und zwiſchen ἰδιώτης und ἄπιστος kein Gegenſatz iſt, da ja auch der Ungläubige ungebildet ſeyn kann. Aus den erſten 2 Stellen nun geht deutlich hervor, daß der Idiot ein der Sprachengabe nicht mächtiger Chriſt iſt. Vergleichen wir beſonders die Redensart ἀναπληροῦν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου, ſo können wir mit Rückert eine Anſpielung auf die Ordnung der jüdiſchen Synagoge nicht verkennen, in der fungirende Mitglieder von den Hörern, Kleriker von Laien geſchieden wurden, und müſſen unter dem Idioten den Laien, d. i. jeden Chriſten, der nicht in Gloſſen redet, verſtehen. Eine ſolche Herabſetzung der nicht Gloſſenredenden aber — denn auf eine Rangordnung deutet τόπος — konnte füglich nur von den Inhabern dieſer Geiſtesgabe ausgehen. Paulus wendet (1 Kor. 14, 24) dieſe Bedeutung von ἰδιώτης (Laie) wegen der Parallele mit V. 23. auch auf den Propheten an.

aller Gemeindemitglieder näher beſtimmt. Zu unſerem Zwecke werden wir uns faſt ausſchließlich mit Ermittelung des Gehalts von K. 14. zu beſchäftigen haben.

Der Charakter des Propheten und Zungenredners und ihr gegenſeitiges Verhältniß läßt ſich nach unſerm Abſchnitte etwa ſo beſchreiben. Der chriſtliche Prophet iſt ein ohne Beruf und Amt frei wirkendes Mitglied der Gemeinde, das, ſo oft es vom göttlichen Geiſte getrieben wird, in eindringlicher und verſtändlicher Rede das ausſpricht, was zur Ermahnung, Ermunterung, Befeſtigung und Erbauung der Hörer dient (V. 3. 4), mag die Rede ſich nun auf die Erkenntniß der Tiefen des menſchlichen Herzens gründen (V. 25) oder auch die Zukunft enthüllen, tröſtend, mahnend oder warnend. Der Inhalt ſeiner Reden zwar wird von ihm nicht ſelbſtthätig erzeugt a), ſondern ihm urplötzlich durch den heiligen Geiſt mitgetheilt (V. 30), allein er wird ſo wenig ein willenloſes Werkzeug jenes Geiſtes, daß er ſich des Gehalts der ihm gewordenen Offenbarungen ſtets deutlich bewußt iſt und ſie ſogleich in verſtändlicher Rede Andern mitzutheilen vermag, weßwegen an die Propheten auch die Forderung geſtellt wird, nach einander zu weißagen, weil die Geiſter der Propheten den Propheten unterthan ſeyen (V. 30 ff.). Die Selbſtmacht des prophetiſchen Geiſtes auch im Zuſtande der Begeiſterung wird aber am ſtärkſten ausgeſprochen, wenn im Gegenſatze gegen das *γλ. λ.* das *προφητεύειν* bezeichnet wird als ein *προσεύχεσθαι τῷ νοΐ*, d. i. als ein Beten mit dem eigenen Geiſte b) (V. 15). Allein dieſe Beſtimmung

a) Dadurch unterſcheidet er ſich von dem *διδάσκαλος* (1 Kor. 12, 28), der nach angeſtellter Meditation jeder Zeit, ſey es in dem *λόγος σοφίας*, d. i. künſtleriſch oratoriſchem Vortrage (1 Kor. 12, 8; vgl. 2, 1. 2 Kor. 11, 6), oder in dem *λόγος γνώσεως*, d. i. ſchlichter, aber tiefſinniger Rede zu ſprechen vermag.

b) Jemand betet mit dem *νοῦς*, wenn er mit Bewußtſeyn als

des *προφητ.* darf nach dem bereits Geſagten nicht ſo verſtanden werden, als ob bei dem Propheten nur der *νοῦς*, der eigene menſchliche Geiſt, thätig ſey, ohne ſich mit dem *πνεῦμα*, dem Gottesgeiſte, in weſentlichem Rapport zu befinden, ſondern dieſem muß ſtets die höhere Erregung des Propheten und die Mittheilung der Offenbarung als ſein eigenthümliches Werk beigelegt werden, während jenem, dem *νοῦς*, zukommt, ſich ſeiner bewußt zu bleiben, der Offenbarung ſich zu bemächtigen, ihr eine adäquate Form zu geben und, wenn der Augenblick günſtig iſt, ſie auch Andern zu ihrer Erbauung mitzutheilen. Wenn daher der prophetiſche Zuſtand hier allein zu dem *νοῦς* in Beziehung geſetzt wird, ſo ſoll er nicht ſeinem eigentlichen Weſen und Urſprunge nach, ſondern, wie der Zuſammenhang angibt, nach dem Merkmale beſchrieben werden, durch das er ſich von dem Zuſtande des Gloſſenredners am beßten unterſcheiden läßt. Dieſes iſt aber das verſtändige Denken und Ausſprechen deſſen, was ihm auf apokalyptiſchem Wege zu Theil geworden iſt. Der Gloſſenredner dagegen hat zwar den Inhalt ſeiner Rede mit dem Pro-

---

dieſer in einen beſtimmten Zuſammenhang des innern und äußern Lebens geſetzte Menſch betet. Daß *νοῦς* hier von dem Menſchengeiſte im Gegenſatze gegen den Gottesgeiſt verſtanden werden müſſe, zeigt das dem *νοῦς* entgegengeſetzte *πνεῦμα*, welches dem Zuſammenhange nach nur von dem *πνεῦμα θεοῦ* (1 Kor. 12, 3) verſtanden werden kann. Demgemäß muß auch (1 Kor. 14, 14) *τὸ πνεῦμά μου* erklärt werden: *τὸ πνεῦμα τὸ ἐν ἐμοὶ προσεύχεται*, d. i. die mir verliehene, in mir wirkſame göttliche Kraft betet. Daß *νοῦς* ſtatt *πνεῦμα* von der ganzen höhern Natur des Menſchen geſetzt werden könne, erhellt aus Röm. 7, 23. 25. Allein *νοῦς θεοῦ* im Sinne von *πνεῦμα θεοῦ* habe ich nirgends im N. T. gefunden und dürfte ſchwerlich jemals geſagt worden ſeyn, weil *νοῦς* mehr das vermittelte, diſcurſive, *πνεῦμα* dagegen das intuitive, ſchöpferiſche, belebende Denken ausdrückt. Man ſieht alſo, daß an unſerer Stelle *πνεῦμα* und *νοῦς* ihre charakteriſtiſche Bedeutung behalten.

pheten gemeinſam (V. 15 ff.); es ſind nämlich die hohen und herrlichen Thaten Gottes, die er in ſeinem Gebete preiſet, für die er dankt, und, inſofern die Gloſſolalie eine eigenthümlich chriſtliche Geiſtesgabe iſt, gewiß vorzugsweiſe die unendliche Liebe Gottes, die er kund machte in der Sendung ſeines Sohnes, ſein ewiger Rathſchluß der Erlöſung und Verſöhnung der Menſchheit durch Chriſtum und die mancherlei weiſen Anordnungen und Anſtalten zur Einführung und Verbreitung ſeines Evangeliums (vgl. Ap. Geſch. 10, 46; 19, 6) — und zur Anerkennung und demüthigen Verehrung eben dieſer Thatſachen ſucht ja auch der chriſtliche Prophet zu führen, auch ſeine Reden zeugen ja von dem innigſten Lobe und Preiſe der Gottheit; allein der Gloſſenredner beſitzt dieſen Inhalt nicht auf dieſelbe bewußte Weiſe wie der Prophet; denn wenn in dieſem der νοῦς betet, ſo betet in jenem das göttliche πνεῦμα und vertritt ihn (V. 15). Doch darf man ſich wegen dieſer Stelle die Herrſchaft des göttlichen Princips über den Gloſſenredner nicht etwa ſo denken, als ob in und mit der Einwirkung des πνεῦμα alle Thätigkeiten und Functionen der menſchlichen Seele unthätig und unwirkſam [a]) gemacht würden und an ihrer Stelle der göttliche Geiſt die Organe des Leibes beſeele, lenke und regiere, welchen Gedanken man wohl ſo ausgedrückt hat, daß der Gottesgeiſt auf der Seele wie auf einem Inſtrumente ſpiele. Denn abgeſehen davon, daß die Vorſtellung von einem ſolchen Seelenzuſtande ſich mit keiner irgend geſunden Pſychologie reimen will und in derſelben Stelle das προσεύχεσθαι τῷ νοΐ, wie wir oben geſehen haben, auch nicht von der ausſchließlichen Herrſchaft des νοῦς im prophetiſchen Zuſtande gefaßt

a) Vgl. auch V. 14, wo von dem Gloſſenredner geſagt wird, daß in ihm die göttliche Kraft bete, ſeine eigene höhere, vernünftige Natur aber unfruchtbar (ἄκαρπος) ſey, d. i. dem Zuſammenhange nach keine Frucht, keinen Nutzen ſchaffe, unthätig bleibe. Ἄκαρπος iſt activ, nicht paſſiv zu faſſen.

werden durfte, ſo finden ſich in unſerm Abſchnitte beſtimmte Ausſprüche, die mit der Annahme einer Bewußtloſigkeit und gänzlichen Unthätigkeit des *νοῦς* im Gloſſenredner nicht zuſammengereimt werden können. Zuerſt wird nämlich von ihm geſagt, daß er, wenn auch Niemand weiter, doch ſich ſelbſt erbaue (V. 4). Wie aber ein Menſch erbaut, d. i. geiſtig gehoben und gefördert werden könne ohne den Gebrauch ſeiner höhern vernünftigen Natur, läßt ſich ſo wenig einſehen, wie daß ein Inſtrument dadurch, daß der Meiſter auf ihm geſpielt hat, beſſer werden und ſich dieſer ſeiner Förderung bewußt ſeyn kann. Dann wird (V. 27. 28) von dem Gloſſenredner gefordert, daß er in der Gemeinde nur dann rede, wenn er keine Störung verurſache, ja daß er dort ſchweige, wenn er ſeine Rede nicht dollmetſchen könne. Eine ſolche Forderung aber iſt nur denkbar unter der Vorausſetzung, daß der gloſſematiſche Zuſtand nicht ohne Willenskraft und Ueberlegung gedacht werden dürfe. Endlich konnte der Gloſſenredner ſeinen Glöſſen eine Auslegung nachfolgen laſſen (V. 5); dieſes ſetzt aber die Selbigkeit ſeines Bewußtſeyns während und nach dem Gloſſenreden voraus. Nach allen dieſem haben wir in dem *γλ. λ.* einen ekſtatiſchen, d. i. einen durch die Einwirkung des göttlichen Geiſtes hervorgerufenen und das individuelle Seelenleben von ſeiner gewöhnlichen Bahn und Richtung mit Gewalt abziehenden, relativ leidentlichen Seelenzuſtand anzuerkennen, der aber nicht von der Beſchaffenheit war, daß alle und jede Selbſtthätigkeit des Individuums aufhörte, wenn auch der Grad ihrer Anweſenheit ſehr verſchieden gedacht werden kann und wenigſtens der Erſcheinung nach faſt bis zu einem minimum herabſinken mochte. Unterſchieden von dem prophetiſchen war dieſer Zuſtand durch ein ſtärkeres Zurücktreten des Selbſt- und Weltbewußtſeyns (vgl. 2 Kor. 12, 2), was ſich darin kund that, daß der Gloſſenredner theils ſich unmittelbar nur an Gott wendete, ohne das Bedürfniß der

etwa anweſenden Hörer zu berückſichtigen (V. 2), und daher unwillkürlich größtentheils die Form des Gebets wählte (V. 13 ff.), theils aber den Inhalt ſeiner Rede zunächſt in durchaus unverſtändlicher oder doch nicht allgemein verſtändlicher (was von beiden das Richtige iſt, wiſſen wir jetzt noch nicht) Form vortrug, und dieſe daher für die Hörer noch einer Auslegung bedurfte (V. 27. 28). Es liegt ſomit auf der Hand, daß der innere Grund der Verſchiedenheit beider Zuſtände, des gloſſematiſchen und prophetiſchen, nur in dem Grade der Begeiſterung beruht, die in der denkbar höchſten Stufe über den Gloſſenredner kam, und weil ſie bei dieſem ſich auffallender äußerte (V. 23), als bei dem Propheten, die Veranlaſſung zu den verſchiedenen Benennungen zweier dem Weſen nach identiſchen Geiſtesgaben gab. Dieſe Bedeutſamkeit der Gloſſen als Anzeichen der größtmöglichſten Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes im kreatürlichen Leben iſt der Grund, warum die eiteln Korinther beſonders nach ihrem Beſitze trachteten; ſie iſt die Veranlaſſung, warum ſie, wenn ſie der Gloſſen mächtig waren, ſich Pneumatiker, vom göttlichen Geiſte vorzugsweiſe Erfüllte, nannten. Doch iſt es durchaus falſch, das Reden der Gloſſen an ſich als ein krankhaftes Erzeugniß des erſten chriſtlichen Gemeindelebens zu betrachten oder es auch nur der Weißagung unterzuordnen. Vergebens beruft man ſich beſonders in letzterer Beziehung auf unſere Korintherſtelle. Paulus iſt ſo weit davon entfernt, die Gloſſen herabzuſetzen, daß er vielmehr ſeinem Gotte für die Gabe dankt, mehr, denn ſie Alle, in Gloſſen zu reden (V. 18). Nur wenn er beide Gaben, die Prophetie und die Gloſſolalie, rückſichtlich ihrer Anwendbarkeit und Nützlichkeit in den öffentlichen Verſammlungen mit einander vergleicht, wagt er die Behauptung auszuſprechen, daß der Zungenredner größer ſey, als der Weißagende, aber auch dann nur mit der Beſchränkung, wenn der Gloſſe keine Dollmetſchung folgt (V. 5). Wird

dagegen die Gloſſe ausgelegt, ſo hat ſie nach Pauli Meinung ſelbſt im Gemeindeverkehre denſelben Werth wie die Prophezeiung, was daraus erhellt, daß unter dieſer Bedingung auch in der Gemeinde ebenſo viele Gloſſenredner auftreten ſollen, als Propheten (V. 27—30) a). Nur wegen des leichtern Mißbrauchs der Gloſſengabe und ihrer notoriſchen Entartung in der korinthiſchen Gemeinde ſcheint Paulus am Ende ſeiner Vorſchriften über das γλ. λ. (V. 39) ſich faſt mehr für den Gebrauch der προφητεία in der Gemeinde zu entſcheiden, obgleich das μὴ κωλύετε auch ſonſt ſeine Erklärung findet, wenn man bedenkt einerſeits, daß Paulus hier vielleicht zu Vorſtehern der Gemeinde ſpricht, welche es in ihren Schreiben an ihn wegen mancher unordentlicher Auftritte bedenklich gefunden haben konnten, die Gloſſolalie in der Gemeindeverſammlung noch ferner zuzulaſſen, andrerſeits, daß er bei dem herrſchenden Hange der Korinther zum Zungenreden es nicht rathſam finden konnte, ſie zu demſelben noch beſonders zu ermuntern. So viel über Weſen und Werth der Gloſſolalie, ſofern beides aus der Vergleichung mit der Prophetie aufgehellt wird.

Allein wodurch unterſchied ſich das γλ. λ. in der äußern Erſcheinung ſo ſehr, daß es gleich auf den erſten Anblick von den verwandten Manifeſtationen des chriſtlich-religiöſen Lebens, die doch auch Gaben des göttlichen Geiſtes waren, unterſchieden werden konnte? und wie war ſein Verhältniß zur ἑρμηνεία oder Dollmetſchung, welche von dem Zungenredner, ſo oft er öffentlich redete, ja immer gefordert wurde (V. 13)? Dieſe

a) Hieraus und aus dem Zuſammenhang, in dem die einzelnen Stellen vorkommen, ergibt ſich, daß, wo der Gebrauch der Gloſſen im Gemeindeverkehre dem προφητεύειν unbedingt untergeordnet wird (V. 1. 5. 19. 23), nur an eine Gloſſolalie ohne Dollmetſchung gedacht werden darf.

beiden Fragen hängen aufs genaueſte zuſammen und können nur in und mit einander gelöſt werden.

Was nun das γλ. λ. betrifft, ſo kann es nicht lautlos geweſen ſeyn, wie man etwa aus den Worten οὐδεὶς ἀκούει (V. 2) ſchließen könnte. Dagegen ſpricht der Name γλ. λαλεῖν, ferner die Vergleichung mit den Toninſtrumenten (V. 7. 8), ferner die γένη φωνῶν (Sprachen, V. 10), dann der λόγος und das λαλούμενον (V. 9), endlich (V. 28) σιγάτω. Falſch iſt es daher, in dem γλ. λ. einen ekſtatiſchen Zuſtand, gleich dem der Hanna (1 Sam. 1, 13 ff.), finden zu wollen, von der es heißt, daß ſie in ihrem Herzen geredet, ihre Lippen ſich bewegt hätten, ihre Stimme aber nicht gehört worden ſey. Vielmehr folgt, daß der Zungenredner zwar Laute von ſich gibt, daß aber kein Anderer ſie verſteht: die Anderen hören wohl, daß, aber nicht was geredet wird a); vgl. V. 16: ἐπειδὴ τί λέγεις οὐκ οἶδε, wo an der Stelle von ἀκούει οἶδε gebraucht iſt. War aber allen Gemeindemitgliedern ohne Ausnahme die Rede des Zungenredners unverſtändlich, wie dieß in dem οὐδεὶς ἀκούει und in dem ἑαυτὸν (nur ſich, nicht die Gemeinde) οἰκοδομεῖ (V. 4) beſtimmt ausgeſprochen wird, ſo kann nur er und kein anderes Gemeindemitglied der Hermeneut ſeiner γλῶσσαι ſeyn. Die ἑρμηνεία γλωσσῶν iſt alſo ein Charisma, welches nur ὁ λαλῶν γλ. beſitzt und auch nicht von einer fremden γλῶσσα, ſondern nur von der eignen, obwohl die Gabe der ἑρμηνεία dem Zungenredner nicht nothwendig zukommt (V. 28.). Freilich iſt die Identität der Perſönlichkeit des Hermeneuten mit dem Zungenredner häufig nicht gehörig berückſichtigt worden. Doch wie ſie ſchon aus der Schilderung des γλ. λ. in V. 2. u. 4. hervorgeht, ſo iſt ſie auch in unſe-

a) Daß man von den Zungenrednern zwar Töne, aber nicht das Geredete als ſolches höre, drückt auch μυστήρια (V. 2) aus, welches hier nicht „göttliche, ewige, dem irdiſchen Blicke verborgene Wahrheiten", ſondern „geheimnißvolle, dem Hörer unverſtändliche Dinge" bezeichnet.

rem Texte deutlich bezeugt; vgl. V. 5. und 13, in welchen beiden Verſen, der Grammatik zufolge nur der λαλ. γλ. Subject zu διερμηνεύῃ ſeyn kann. Nun aber müſſen nach dieſen deutlichen Stellen die andern dunklern erklärt werden, welche die Auslegung der Gloſſe durch einen Fremden nicht abſolut auszuſchließen ſcheinen. Schwierig ſind in dieſer Beziehung zunächſt die Worte εἷς διερμηνευέτω (V. 27.). Hier kann εἷς zuerſt nicht ſo viel als „ein Jeder" bedeuten, denn dann müßte ſtatt εἷς geſetzt ſeyn εἷς ἕκαστος. Ferner können die Worte nicht heißen: „nur E i n e r, unbeſtimmt welcher, dollmetſche für jene zwei oder höchſtens drei, die in Zungen reden"; denn dieſe Erklärung würde gegen die eben durchgeführte Behauptung eine verſchiedene Perſönlichkeit des Zungenredners und Hermeneuten wenigſtens der Möglichkeit nach vorausſetzen. Es bleibt daher nur die Erklärung übrig: „E i n e r, nicht Mehrere zugleich, dollmetſche", was dem Sinne nach ſo viel iſt als: die Zungenredner ſollen auch dollmetſchen und zwar einzeln, nach einander, wie ſie ja auch ἀνὰ μέρος (einzeln) in Zungen reden ſollen. Dann iſt V. 28. zu berückſichtigen, wo man entweder erklärt: „wenn kein Dollmetſcher da iſt, d. i. wenn Niemand unter den Anweſenden die Gabe der Auslegung hat, ſchweige er (der γλώσσαις λαλῶν) in der Verſammlung" oder „wenn er (der γλώσσαις λαλῶν) nicht Dollmetſcher iſt, ſo ꝛc. Daß nur die letzte Erklärung richtig iſt, iſt aus dem Geſagten klar genug. — Zu den oben bezeichneten irrigen Auffaſſungen dieſer Stellen ließ man ſich verleiten, theils weil das parallele χάρισμα διακρίσεως, welches zur Beaufſichtigung und Prüfung der προφητεῖαι dienen ſollte, den Uebrigen, den ἄλλοις, den von den handelnden προφήταις unterſchiedenen Perſonen zukam (V. 29), theils weil man, leider zu großem Nachtheile der Unterſuchung zu viel Gewicht auf eingebildete Analogien aus dem Heidenthume legend, durch das Verhältniß des heidniſchen Hermeneuten zum μάντις das des chriſtlichen zum Gloſſenredner zu erklären ſuchte,

theils weil man, von einer willkürlich gebildeten Anſicht[a]) vom γλ. λ. ausgehend, natürlich auch das Verhältniß des Hermeneuten zu ihm nicht richtig auffaſſen konnte, theils endlich, weil die Unterſcheidung der γλῶσσαι von der ἑρμηνεία γλωσσῶν als verſchiedener Geiſtesgaben (1 Kor. 14, 26. 12, 10) eine Verleihung derſelben an verſchiedene Perſönlichkeiten zu fordern ſchien. Allerdings können nun zu dieſen beiden Geiſtesgaben zwei verſchiedene Subjecte gedacht werden — denn ſonſt hätten ſie nicht unterſchieden und als zwei vorgeſtellt werden können — inſofern nämlich Jemand bloß ein Zungenredner ſeyn kann, ohne zu dollmetſchen, ein Anderer aber außer dem χάρισμα γλωσσῶν noch die ἑρμηνεία γλωσσῶν beſitzt, doch hat es nie einen Dollmetſcher der Zungen gegeben, der nicht vorher ſelbſt in den Zungen, die er dollmetſchte, geſprochen hätte. Obgleich nun aber daſſelbe Subject es iſt, was in Zungen redet und dollmetſcht, ſo bezeichnen doch das γλ. λ. und die ἑρμηνεῖαι γλ. zwei der Zeit und Erſcheinung nach getrennte Thätigkeiten von demſelben Subjecte, und man darf nicht glauben, daß der Zungenredner dieſes ſein Reden etwa durch die Auslegung unterbrochen oder vielleicht den Inhalt deſſen, was er in Zungen zu reden hatte, noch ehe er in Zungen ihn ausgeſprochen, den Zuhörern ausgelegt und verſtändlich vorgetragen habe. Denn der actus des γλ. λ. wird von dem des ἑρμηνεύειν deutlich unterſchieden (V. 27) und außerdem iſt ſchon oben gezeigt, daß die Gloſſolalie nicht eine bloß innere Bewegung und Erregung geweſen ſey, ſondern ſich wirklich den Ohren der Anweſenden kund gethan habe. Daher ſie denn immer als ein wirkliches Reden voraufgeht und gleichſam den Text zu dem nachfolgenden διερμηνεύειν bildet.

---

a) Wer z. B. ſich die, wie wir unten zeigen werden, irrthümliche Anſicht gebildet hatte, als ob das γλ. λ. ein Reden in fremden Sprachen oder in ungebräuchlichen, alterthümlichen Ausdrücken wäre, mußte, wollte er conſequent ſeyn, die Möglichkeit einer fremden Auslegung durch etwa anweſende chriſtliche Gelehrte ꝛc. zugeben.

Bis jetzt wäre das Reſultat unſerer Unterſuchung kurz folgendes: Unter dem γλ. λ. haben wir ſeiner äußern Erſcheinung nach eine hörbare, aber für Niemand verſtändliche Rede zu denken, die eben deßwegen zum Vortrag in der Gemeindeverſammlung, deſſen einziger Zweck die gemeinſame Erbauung iſt, ſich nicht eignete, wenn ſie nicht durch die Auslegung Licht und Verſtändlichkeit erlangte, da aber nur der Gloſſenredner ſelbſt das Geſagte auslegen konnte, ſo ſollte er in der Gemeinde nur dann in Zungen reden, wenn er zugleich die Gabe der Auslegung beſaß. Wie iſt es aber möglich, ſo fragen wir weiter, daß der Inhalt der Gloſſen ſo ganz allgemein unverſtändlich blieb?

Man könnte den Grund davon zwar zunächſt in dem Gegenſtande ſelbſt, in dem Dargeſtellten, ſuchen. Dieß war das augenblickliche innige Verhältniß zu Gott, das ſich ausſprach in einem lebendigen, herzlichen Gebet, in Dank und Preis gegen Gott. Die Ausdrücke ſind προσεύχεσθαι, ψάλλειν (V. 13. 14. 15), εὐλογεῖν und εὐχαριστεῖν (V. 16. 17). Wenn nun auch ſolche Ergüſſe des religiöſen Gefühls, der Ausdruck, der ihnen auch in der gebildetſten und beſtimmteſten Rede geworden wäre, nicht von Allen verſtanden werden konnte, weil nicht Alle gleiche fromme Erregungen und Empfindungen gehabt und aufzuweiſen hatten, ſo bleibt es doch ſchlechthin unerklärlich, wie der Sinn einer noch ſo tiefen und begeiſterten Rede von N i e m a n d unter den Anweſenden hätte erfaßt werden ſollen, von denen doch gewiß manche und jedenfalls doch die übrigen Zungenredner in ihrem Leben ähnliche Erfahrungen gemacht hatten. Es ſcheint daher die d u r c h g ä n g i g e Unverſtändlichkeit des γλ. λ. keineswegs durch die große Tiefe ſeines Inhalts erklärt werden zu können, und man hat darum bei Erklärung derſelben nicht bloß den ſchwierigen Inhalt der Gloſſen, ſondern auch die Form, in der ſie vorgetragen wurden, berückſichtigen zu müſſen geglaubt, und

das mit Recht, ſchon deßwegen, weil hierauf unſere Korintherſtelle ſelbſt führt.

Zunächſt nun hat man wohl an die übernatürliche Mittheilung einer Fertigkeit, ſeine frommen Erregungen auch in dem Redenden bisher unbekannten und ungeläufigen fremden Sprachen auszudrücken, gedacht. Allein wenn dieſe Anſicht von den Gloſſen auch Ap. Geſch. 2. ihre Beſtätigung zu finden ſcheint, ſo wird ſie doch in unſerem Abſchnitte und zwar V. 10—12. durchaus ausgeſchloſſen; weßwegen wir auch eine weitläufige Widerlegung dieſer Anſicht, die bekanntlich noch an vielen anderen Gebrechen leidet, nicht weiter für nöthig halten. Denn da die Gloſſolalie V. 10—12 mit einem Reden in fremden Sprachen verglichen wird und das Verglichene nie daſſelbe ſeyn kann mit dem, womit es verglichen wird, ſo iſt doch wohl deutlich, daß die Gloſſolalie des Paulus kein Reden in fremden Sprachen ſeyn könne a).

Wenn dagegen Bleek an ein begeiſtertes Reden der Chriſten in alterthümlichen, provinciellen, ungebräuchlichen, überhaupt dichteriſchen und darum ſchweren, aber doch der eigenen Mundart angehörigen Ausdrücken denkt, ſo möchte ſchon der Grund nicht die ſchwächſte Verwerfung dieſer Anſicht enthalten, daß zwar keine Stelle in unſerem Korintherbriefe direct dagegen, aber auch keine einzige direct oder indirect dafür ſpricht, daß die Anſicht vielmehr allein auf einer ſprachlichen Entwickelung der Bedeutung der dunkeln γλῶσσαι beruht und daher bei der Vieldeutigkeit dieſes Ausdrucks den Charakter einer reinen Hypotheſe hat; weßwegen man zu ihrer gänzlichen Widerlegung nur das ſprach-

a) Wenn Rückert a. a. O. dennoch bei ſeiner einmal gefaßten Meinung, unter der Gloſſolalie allerwärts im N. T. ein Reden in fremden Sprachen zu verſtehen, beharrt, trotz der Einſicht, daß der Apoſtel an unſerer Stelle dann einen logiſchen Fehler begangen haben müſſe, ſo iſt das ein Gewaltſtreich, der keineswegs zu billigen iſt.

liche Element ihrer Begründung als unhaltbar nachzuweiſen braucht, was von uns freilich hier noch nicht geſchehen kann. Was nun ſchon an dieſem Orte dagegen zu ſagen iſt, möchte etwa Folgendes ſeyn. Zuerſt müſſen wir nämlich das Merkmal der provinciellen Idiotiſmen aus dem Begriffe der bleek'ſchen Gloſſen ganz entfernen. Denn waren dieß Idiotiſmen im Dialekte des Redenden, ſo hätten dieſe den Zuhörern, die aus demſelben Orte oder derſelben Provinz gebürtig waren, ja gar nicht unverſtändlich ſeyn können; denn warum hätten z. B. die Mitglieder der korinthiſchen Gemeinde die Idiotiſmen des in Korinth gebräuchlichen Dialekts nicht kennen ſollen? Ebenſo wenig dürfte eine Rede voll provincieller Ausdrücke das beſondere Product und Kennzeichen eines erhöhten Seelenzuſtandes wie beim γλ. λ. haben ſeyn können, da zumal bei der geringern Klaſſe des Volks, zu der doch die meiſten Chriſten gehörten, nichts leichter und bequemer oder mehr an der Tagesordnung war, als ſich jener bekannten Redeformeln zu bedienen. Waren aber die Gloſſen Idiotiſmen in einem freilich nicht dem Redner, wohl aber den Zuhörern ungeläufigen Dialekte, ſo hätte dann doch der Apoſtel die mit der Hermeneutik nicht verbundene Gloſſolalie in der Gemeindeverſammlung nicht ſchlechthin, ſondern nur da unterſagen ſollen, wo eine Verſetzung des Vortrags mit unbekannten Idiotiſmen zu erwarten ſtand, oder, um ein beſtimmtes Beiſpiel anzuführen, Paulus hätte in Korinth nur den Auswärtigen, nicht aber den Einheimiſchen das Gloſſenreden in der Gemeine unterſagen können. Oder aber, waren die Gloſſen Idiotiſmen in einem beiden, dem Hörer und dem Redner, ungeläufigen Dialekte, ſo würden wir nur ein potenzirtes Reden in fremden Sprachen erhalten, da ja dann ſtatt allgemein gangbarer Ausdrücke aus der fremden Mundart nur Provincialiſmen gewählt wären. Wir müſſen alſo ſchon das Merkmal der Idiotiſmolalie von dem Begriffe der Gloſſen trennen und könnten unter dieſen nur

noch alterthümliche, ungebräuchliche und poetiſche Ausdrücke verſtehen, mit denen die Rede des Zungenredners vorzugsweiſe angefüllt geweſen ſey, weßwegen ſie auch die Benennung einer Gloſſe erhalten habe, nach dem Grundſatze: a potiori parte fit denominatio. Allein auch ſo gefaßt, dürfte die Begriffsbeſtimmung der Gloſſe nicht die richtige ſeyn, weil ſie nicht zur paulin. Schilderung von dem Verhältniſſe des Hermeneuten zum Zungenredner paßt. Aus dieſer erhellt, daß es für die Gloſſen entweder gar keinen Hermeneuten gab oder daß weiter Niemand als der Redner der Hermeneut war. Nun aber läßt ſich keiner von dieſen beiden Fällen zuſammenreimen mit der oben gegebenen Auffaſſung der Gloſſen. Denn auf der einen Seite, wie hätte nicht wenigſtens der Zungenredner ſelbſt den in ſolchen Gloſſen gehaltenen Vortrag, deſſen Möglichkeit auf jeden Fall eine Thätigkeit der eigenen Reflexion und des Denkvermögens und darum eine gewiſſe Deutlichkeit der ausgeſprochenen Gedanken und Empfindungen vorausſetzt, verſtehen und darum auch Andern ſtets dollmetſchen können? Auf der andern Seite aber, wie hätte die ſo beſchaffenen Gloſſen nur der Zungenredner und nicht auch irgend ein anderes Mitglied der Gemeinde auslegen können, da zu ihrem Verſtändniſſe doch nur die Kenntniß der in ihnen vorkommenden Archäiſmen und ungebräuchlichen Redeformeln erforderlich war, alles Uebrige aber ganz gewöhnlich lautete und wenigſtens vom allgemein verſtändlichen prophetiſchen Vortrage ſich nicht unterſchied? und warum beſchränkt der Apoſtel die Gloſſolalie ohne Hermeneutik auf die Privaterbauung und läßt ſie wenigſtens nicht dann zu, wenn gebildete Zuhörer zugegen ſind? Woraus zur Genüge erhellt, daß auch die alterthümlichen und ungebräuchlichen Redeformeln keine Charaktere der Gloſſen ſeyn können. Können wir nun auch den Schwung der Darſtellung den Gloſſen nicht ausſchließlich zueignen, ſondern müſſen daran auch die Prophetie

participiren laſſen, ſo bleibt von den bleek'ſchen Merkmalen der Gloſſen nichts mehr übrig, als die Unverſtändlichkeit, deren Grund der verehrte Gelehrte eben in den genannten drei Merkmalen angeben wollte. Iſt nun auch die Unverſtändlichkeit das charakteriſtiſche Merkmal der Gloſſen in ihrem Unterſchiede von der Prophetie, ſo haben wir doch immer noch nicht den Grund dieſer Unverſtändlichkeit, der vielfach ſeyn kann, erfahren und ſehen uns ſomit noch immer gedrungen, uns nach dieſem Grunde und überhaupt nach der näheren Beſchaffenheit der Gloſſen umzuſehen.

Wenn aber die Gloſſenredner in Korinth in ihrer Landesſprache ſprachen, alſo die Korinther in dem in Korinth üblichen griechiſchen Dialekte, wenn die Unverſtändlichkeit ferner mit dem gewählten Ausdruck und der ganzen Darſtellungsweiſe oder der Diction nicht weſentlich zuſammenhing, ſo läßt ſich doch noch etwas an der Form der γλῶσσα denken, das ihre Deutlichkeit hinderte, und dieß müßte dann im Vortrage gelegen haben. Dieſe Vermuthung beſtätigt die Interpretation von V. 7—10. ausdrücklich. Wir überſetzen „doch a) die lebloſen tönenden Dinge, ſey's

a) Ὅμως iſt hier immer als ſchwierig betrachtet worden. Vergleicht man jedoch Gal. 3, 15, wo es ganz ähnlich ſteht, ſo erhellt, daß es gebraucht wird, wenn etwas durch ein ſeiner Wahrheit nach allgemein anerkanntes Beiſpiel niedern Grades veranſchaulicht werden ſoll. So wird im Galaterbrief ausgegangen von der unbeſchränkten Gültigkeit einer von einem Menſchen geſtifteten διαθήκη und darauf die um ſo größere Gültigkeit der διαθήκη Gottes gegründet; hier aber wird an dem rechten Gebrauche der lebloſen Toninſtrumente der wahre Gebrauch des viel höher ſtehenden menſchlichen Sprachwerkzeugs gezeigt. Es heißt daher ὅμως weder ſo viel als ὁμοίως, was ſprachlich durchaus nicht geht, noch auch bezieht es ſich in der Bedeutung „dennoch" auf einzelne Worte in V. 7, ſondern dient zum Fortſchritte des ganzen Gedankengangs und bezieht ſich auf den ganzen Vers, wie auch ſchon ſeine Stellung anzeigt. Der Gedankenzuſammenhang iſt folgender: Wenn ihr die Unbrauch-

Flöte oder Cither, wenn ſie den Tönen keine Beſtimmtheit (Deutlichkeit) geben, wie ſoll (ſey's) das, was auf der Flöte, oder das, was auf der Cither vorgetragen wird, vernommen werden? Denn wenn die Drommete einen undeutlichen (dumpfen) Ton gibt, wer wird ſich zum Kampfe rüſten? So auch ihr, wenn ihr vermittelſt der Zunge (des Sprachorgans) keine gut bezeichnete Rede gebt, wie ſoll das, was geredet wird, vernommen werden? Denn Ihr werdet in den Wind (vergeblich) reden." Deutlich iſt, daß in dieſen Verſen die lebloſen Toninſtrumente, Flöte, Cither und Drommete, mit dem lebendigen Toninſtrumente, dem menſchlichen Sprachorgane, der Zunge verglichen werden. Eigentlich hätte ſtatt *οὕτω καὶ διὰ τῆς γλώσσης οὕτω καὶ ἡ γλῶσσα* ſtehen ſollen; doch iſt erſteres theils der Deutlichkeit wegen geſetzt, um die *γλῶσσα* als Sprachorgan von der *γλῶσσα* als Chariſma durch das vorgeſetzte *διὰ* beſſer zu unterſcheiden, theils um von dem allgemeinen Gedanken gleich eine Anwendung auf die Leſer zu machen, die durch *ὑμεῖς* als Subject hervorgehoben werden; vgl. V. 12, wo das zweite Glied der Vergleichung ebenfalls gleich in der Form einer Ermahnung vorgetragen wird. Doch wollen wir, um den eigentlichen Sinn der Vergleichung beſſer ermitteln zu können, Vergleichung und Anwendung auseinander halten. Die Vergleichung iſt nun unſtreitig dieſe: Wie Flöte und Cither einen lauten Ton geben müſſen, wenn ihr Spiel vernommen werden ſoll; wie die Drommete hell tönen muß, wenn ſich Jemand zum Kampfe rüſten ſoll, ſo muß auch die menſchliche Zunge einen *εὔσημον λόγον* geben, wenn das Geredete vernommen

---

barkeit der Gloſſen ohne Hermeneutik noch nicht zugeben ſolltet, ſo gebt ihr doch zu u. ſ. w. Dem Sinne nach kann alſo *ὅμως* hier durch „ja doch" oder unſer unbetontes „doch," was ebenſo zu erklären iſt, überſetzt werden: Kann ja doch das, was auf der Flöte geſpielt iſt, — nicht vernommen werden, wenn u. ſ. w.

men werden und ſie nicht vergebens reden ſoll; woraus hervorgeht, daß der εὔσημος λόγος nur von dem deutlich prononcirten Vortrage verſtanden werden könne. Der Conſequenz der Vergleichung ſucht man auszuweichen, indem man zwar unter dem εὔσημ. λόγ. eine verſtändliche Rede verſteht, ſich aber hinter die Zweideutigkeit des Prädicats „verſtändlich" flüchtet, weil dieß auch eine Rede bezeichnen kann, deren Sinn wir mit dem Verſtande einſehen. Man überſetzt dann: wie Flöte und Cither verſtändlich klingen müſſen, ſo müßt auch ihr mit der Zunge verſtändlich reden. Leider will es aber nicht paſſen, daß das erſte verſtändlich dann vom lauten Tone, das zweite von der Begreiflichkeit des Inhalts des Tons gebraucht wird. Das tertium comparationis, welches eben die Kraft, Klarheit und Beſtimmtheit des Tons iſt, wird durch eine ſolche Erklärung ganz verwiſcht, da, nackt hingeſtellt, die Vergleichung dann ſo lauten würde: wie Flöte und Cither einen lauten Ton geben müſſen, ſo müßt ihr mit der Zunge eine begreifliche Rede geben. Ueberhaupt aber ſieht man, falls die Parallele noch etwas bedeuten ſoll, durchaus nicht ein, wie jene Inſtrumente mit dem Sprachinſtrumente der Zunge anders, als rückſichtlich der Stärke des Tons verglichen werden können, eine Beziehung, die auch deutlich genug durch den Eingang der Vergleichung bezeichnet iſt: τὰ ἄψυχα φωνὴν διδόντα, dem doch wohl im andern Gliede gegenüber ſtehen muß: ἡ γλῶσσα φωνὴν διδοῦσα. Indem man ſo die Bedeutung der ganzen Vergleichung durchaus verkennt, kann man natürlich auch dem διὰ τῆς γλ. nicht die rechte Bedeutung vindiciren, ſondern dieſes dient nur zum Schmucke der Darſtellung und iſt eigentlich überflüſſig. Denn wenn ich ſage, daß Jemand mit der Zunge etwas redet, das ſeinem Sinne und Inhalte nach verſtändlich iſt, ſo iſt deutlich genug, daß mit dieſer Art von Verſtändlichkeit die Zunge gar nichts zu ſchaffen hat, ſondern allein der denkende menſchliche Geiſt. Anders freilich

verhält es ſich mit jener Verſtändlichkeit, die in einem deutlich prononcirten Vortrage beſteht; denn dieſe beruht allein auf dem rechten Gebrauche des Sprachwerkzeugs. Wir ſehen alſo, daß nur bei unſerer Faſſung des εὔσ. λόγ. die Worte διὰ τῆς γλ. die Geltung in der Vergleichung empfangen können, die auch die Gegner, wenn ſie doch zugeben, daß hier die lebendige menſchliche Zunge und die lebloſen Toninſtrumente mit einander verglichen werden, anerkennen müſſen, ohne ſie ihnen vindiciren zu können. Ferner wird unſere Erklärung noch durch die Bedeutung des γνωσθήσεται V. 9. unterſtützt. Dieſes nämlich, das dem γνωσθήσ. V. 7. im Parallelismus entſpricht, muß hier ebenſo wie dort erklärt werden. Nun aber kann es V. 7. nur von dem Vernehmen durch das leibliche Ohr verſtanden werden, folglich kann es V. 9. nicht, wie die Gegner wollen, von dem Vernehmen durch das geiſtige Ohr, von dem inneren Verſtehen erklärt werden. Wenn nun aber der εὔσημ. λόγ. dem Zuſammenhange nach die laute Ausſprache bezeichnen muß, ſo fragt ſich, ob ſich dieſe Bedeutung auch ſprachlich erweiſen laſſe; denn auch dieß iſt geleugnet worden. Deßhalb vergleiche man beſonders das parallele φωνὴν δῷ (V. 8), dem wieder entſpricht das entferntere διαστολὴν τοῖς φθ. μὴ δῷ (V. 7). Φωνὴν διδόναι iſt bekanntlich ſo viel als φωνεῖν und daher wird doch auch λόγον διδόναι a) ſo viel ſeyn können, ja des Parallelismus wegen ſo viel ſeyn müſſen, als λέγειν, und wenn λέγειν wirklich ſo viel bedeuten kann, als ſprechen (pronuntiare), ſo wird doch wohl εὔσημ. λόγ. διδόναι, zumal von der Zunge gebraucht, ſo viel bedeuten können, als deutlich ſprechen. Es iſt ſomit klar, daß die Unverſtändlichkeit des Zungen-

a) Nur auf dieſe Weiſe, d. i. wenn man auf den Parallelismus ſieht, erledigt ſich die Frage nach der ſonſt allerdings ſonderbaren Formel: λόγον διδόναι, und daher muß uns auch die Bedeutung des διδόναι im parallelen Gliede bei der Entwickelung der Bedeutung des λόγ. διδ. leiten.

redners für alle andern Gemeindemitglieder (V. 7—10) auf ſeinen undeutlichen a) und leiſen Vortrag als Urſache zurückgeführt wird. Hiermit ſtimmt (V. 2) ἀκούει, das wir anfänglich nur durch „verſtehen", unbeſtimmt, ob mit dem Ohre oder mit dem Geiſte, erklärten. Es leuchtet ein, daß es am nächſten von dem unvollkommenen Verſtehen durch das Ohr, von dem eigentlichen Hören, zu deuten iſt, wie wir auch ſagen: ich habe dich nicht gehört, wenn wir das Einzelne, ſey es, weil wir nicht Acht gaben oder weil der Andere nicht deutlich genug, d. i. zu leiſe ſprach, nicht vernommen haben. Auch iſt ein ſolcher faſt ſprachloſer Zuſtand bei einem γλ. λ. durchaus nicht auffallend, denn bei ihm tritt ja eben, wie oben gezeigt iſt, das niedere Selbſt- und Weltbewußtſeyn ganz zurück, und es konnte recht wohl für einen ſolchen Augenblicke geben, in denen er, verſunken in die Anſchauung des unendlichen Geiſtes, weniger auf die angemeſſene Thätigkeit der Sinnenwerkzeuge, wie z. B. der Zunge, achtete. Ferner wird unſere Anſicht von dem gloſſematiſchen Zuſtande durch die Bemerkung beſtätigt, welche die in die Verſammlung eintretenden Ungläubigen und Idioten (V. 23) über die anweſenden Chriſten, wenn ſie ſämmtlich in Zungen reden, machen: ὅτι μαίνεσϑε. Denn da dieſes Urtheil nicht deßwegen über ſie gefällt wird, weil ſie alleſammt in dieſem γλ. λ. begriffen vorgeſtellt werden, da ja ſonſt auch V. 24. über die Gemeinde, ſofern ſie Alle prophezeiten, daſſelbe Urtheil gefällt ſeyn müßte, ſo

a) Der λόγος, d. i. eigentlich das Geredete, hier aber, mit Beziehung auf die Thätigkeit der Zunge geſetzt, ſo viel als Vortrag, Pronuntiation, kann in dreifacher Beziehung εὔσημος ſeyn: 1) ſofern die einzelnen Buchſtaben und Laute richtig geſprochen, 2) ſofern die einzelnen Silben und Wörter gehörig von einander getrennt und geſchieden werden, 3) ſofern die Stärke der Stimme dem Bedürfniſſe der Hörer angemeſſen iſt. Daß hier aber zunächſt das dritte Merkmal des εὔσημ. λόγ. verſtanden werden ſoll, geht aus der Vergleichung mit den Toninſtrumenten hervor.

mußte die Natur des gloſſematiſchen Zuſtandes, abgeſehen von aller Unordnung in Uebung dieſer Geiſtesgabe, auf die ſolcher Erſcheinungen Unkundigen den Eindruck des μαίνεσθαι, der ἔκστασις, des Mangels einer Herrſchaft des verſtändigen Bewußtſeyns machen. Wie aber ein ſolcher Eindruck durch ein geregeltes Sprechen in fremden Sprachen oder auch in alterthümlichen, ungebräuchlichen und dichteriſchen Phraſen hätte hervorgebracht werden können, läßt ſich nicht begreifen, wohl aber wird ein Jeder es begreiflich finden, daß die, welche in leiſen und kaum vernehmlichen, ſcheinbar unſinnigen und zwecklosen Worten, Lauten und Tönen ſprachen, von den Idioten für Wahnſinnige und Trunkene (Ap. Geſch. 2, 13) gehalten wurden. Nur möchte ich nicht mit David Schulz annehmen, daß das γλ. λ. in einem von lebhafter Geſticulation begleiteten lauthinſchallenden Jubelgeſchrei a) beſtanden habe; welche Anſicht er z. B. in den Worten ausſpricht: „Wir meinen ſonach, das jauchzende Anſtimmen neuer Weiſen oder, wenn man will, Melodien zur Verherrlichung Gottes und Chriſti in feſſellos hinſtrömenden Jubeltönen ſey durch die der Sache gar nicht unangemeſſene Ausdrucksweiſe γλ. λ. bezeichnet worden.“ Denn wie ſich einerſeits eine ſolche tumultuariſche Wuth und bacchanaliſche Tobluſt mehr für den heidniſchen μάντις zu ziemen ſcheint, ſo

a) Auch D. Schulz ſind die Gloſſen nur Töne und Laute, keine eigentlichen Gedankenmittheilungen vermittelſt der Rede oder freudige Exclamationen und abgebrochene Worte, denen die höchſt möglichſte Erregung des religiöſen Gefühls durch den Gottesgeiſt zum Grunde liegt. Er unterſcheidet ſich daher von unſerer Anſicht und der bardili-eichhorn'ſchen, die mit uns wenigſtens daſſelbe Reſultat anerkennt, nur dadurch, daß er die laute Declamation und bewegte Geſticulation hinzuthut; weßwegen wir kaum begreifen, warum er, wenn wir von ihrer ſprachlichen Begründung und ihrer Beſchränkung auf die Korintherſtelle abſehen, die Anſicht von der Gloſſolalie als einem Reden in unarticulirten Tönen, d. h. doch nur in keiner aus Worten und Sätzen zuſammengefügten Rede verwirft.

iſt auch andererſeits die laute Declamation (V. 7—9) ſchlechthin ausgeſchloſſen. Der Zungenredner hatte ſich vielmehr mit allen ſeinen Gedanken und Empfindungen in ſein inneres Selbſt zurückgezogen und war in der Anſchauung Gottes ganz verſunken; weßhalb er auch gewiß äußerlich in ſeiner ganzen Weiſe und ſeinem habitus große Aehnlichkeit mit einem Betenden hatte (V. 15). Daß der Zungenredner nur in leiſen, kaum vernehmlichen, abgebrochenen Wörtern, Tönen und Lauten ſeine erhabene und freudige Stimmung laut werden ließ, geht ferner aus Röm. 8, 26. hervor, welche Stelle höchſt wahrſcheinlich von den chriſtlichen Gloſſen zu deuten iſt, die wegen ihrer geringen Vernehmlichkeit mit Seufzern a) verglichen werden; vergl. auch die ῥήματα ἄῤῥητα (2 Kor. 12, 4). Aber, wendet man ein, wie konnte der nüchterne und beſonnene Paulus ein ſolches Gewicht auf die Gloſſolalie legen, wenn ſie in einem ſo ſinn- und fruchtloſen Ausſtoßen gewiſſer Töne und Laute beſtand? wie konnte er ſich dann nur rühmen, mehr, denn ſie Alle in Gloſſen zu reden? Mit dieſem Einwurfe wird man doch nicht jene Aeußerung der höchſten inneren Begeiſterung, getrennt von dem treibenden Geiſte, beurtheilen wollen — denn daß ein Sprechen in Jubeltönen und Lauten ohne ihn nicht rühmlich ſey, geben wir gerne zu — wer hingegen Pauli Werthſchätzung eines ſolchen gloſſematiſchen Zuſtandes in ſeiner Ganzheit, d. i. nach ſei-

---

a) Daß bei dieſen Stellen wirklich an chriſtliche Gloſſen zu denken iſt, erhellt daraus, daß von dem göttlichen Geiſte hier geſagt wird, daß er uns wegen unſerer geiſtigen Schwachheit den Inhalt deſſen, was wir beten ſollen, mittheile und an unſerer Statt für uns bete; denn ja gerade daſſelbe wird von der Thätigkeit des göttlichen Geiſtes im Zungenredner (1 Kor. 14, 14) geſagt, deſſen eigener Geiſt ἄκαρπος ſey. Daß aber der Ausdruck στεναγμοὶ kein Gebet in Angſt und Noth bedeute — denn dem göttlichen Geiſte ſind ja die στεναγμοὶ zugeſchrieben — ſondern nur ein ſtilles, kaum vernehmliches Beten, das ſich anhören läßt wie ein Seufzer, iſt deutlich genug.

ner äußeren Erſcheinung und ſeinem inneren Weſen betrachtet, noch bezweifeln ſollte, den verweiſen wir getroſt auf 2 Kor. 12, 2—7. Das freilich muß zugegeben werden, daß ein ſolcher Zuſtand in der Gemeindeverſammlung ohne die Vermittelung der ἑρμηνεία wenig zur Erbauung beitragen konnte; allein das erkennt auch Paulus an und will deßwegen ihn auch hier nur zulaſſen, ſobald der Zungenredner auch Hermeneut ſeiner Zungen iſt. Kurz, wie wir uns auch wenden, bei dieſer Faſſung der Gloſſen paßt Alles, was uns Paulus über ſie berichtet hat a). Sie iſt es auch, welche uns das ſchwierige Verhältniß des Hermeneuten zum Zungenredner begreifen läßt, an deſſen Erklärung die beiden oben genannten Anſichten von den Gloſſen ſcheiterten. Denn beſtand die Gloſſolalie in einem Erguß des aufgeregten religiöſen Gefühls und einer Aeußerung deſſelben durch leiſe und kaum vernehmliche Worte, Töne und Laute, ſo iſt zuerſt klar, wie Niemand weiter, als der Zungenredner ſelbſt ſeine Gloſſen dollmetſchen, dann aber auch, wie dieſer, zu ſehr von ſeinen Gefühlen beherrſcht und überhaupt des Ordnens ſeiner Gedanken weniger mächtig, ſelbſt zuweilen das nicht dollmetſchen konnte, was ihn in dieſem ekſtatiſchen Zuſtande bewegt hatte. Endlich läßt ſich auch bei unſerer Anſicht erklären, wie von Gloſſenarten (γένη γλωσσῶν 1 Kor. 12, 26. 28) geredet werden kann, was außerdem nur noch bei der Annahme, daß die γλῶσσαι fremde Sprachen ſind, möglich zu ſeyn ſcheint. Denn abgeſehen davon, daß es gewiß noch geringere, auch äußerlich im Vortrage ſich kundgebende Unterſchiede gab, je nachdem der νοῦς des Menſchen mehr oder weniger thätig war, ſo zerfielen die Gloſſen je-

a) Daher auch Olshauſen und Baur, obgleich ſie die Pfingſtbegebenheit (Ap. Geſch. 2.) anders erklären und ſomit ein Intereſſe hatten, auch hier eine andere Erklärung zu verſuchen, durch ihr exegetiſches Gewiſſen gezwungen wurden, bei den pauliniſchen Gloſſen nur an unarticulirte Töne zu denken.

denfalls in zwei Hauptarten a), je nachdem ſie der Redende dollmetſchen konnte oder nicht. Gloſſen mit Dollmetſchung ſind zu verſtehen V. 39, dagegen von den andern z. B. V. 19. die Rede iſt.

Ehe wir aber unſere Korintherſtelle verlaſſen, müſſen wir noch kurz darthun, daß Paulus nach ihr noch eine andere und dem kürzern *γλ. λ.* gleichbedeutende längere Formel für die Gloſſolalie kennt, nämlich die Formel *ἑτέραις γλ. λ.* Die Wahrheit dieſer Behauptung erhellt aus einer genaueren Betrachtung von 1 Kor. 14, 21. Dieſe Stelle enthält nämlich eine nicht ganz wörtliche Uebertragung von Jeſ. 28, 11. 12. Jeſaias ſpricht a. a. O. gegen das halsſtarrige Volk der Juden, *τὸν λαὸν τοῦτον*, die Drohung aus, daß Jehovah über ſie zur Strafe ihres Ungehorſams

a) Dieſe Erklärung von den *γέν. γλ.* ſcheint ſich als die richtige zu erweiſen, zuerſt durch V. 10—12. Denn hier iſt der Vergleich der: Wie Jemand unter den fremden Sprachen die für den Hörer verſtändliche auswählen muß, ſo auch der Gloſſenredner unter den Gloſſen die verſtändliche, d. i. (V. 13) die Gloſſe mit Auslegung. Dann ſcheint ſich auf dieſe Dichotomie der Gloſſen der Ausdruck *αἱ γλῶσσαι τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ἀγγέλων* (1 Kor. 13, 1.) zu beziehen, der nicht von der natürlichen Fertigkeit, in allen Sprachen zu reden, ſondern beſtimmt von der Gloſſengabe zu deuten iſt (1 Kor. 13, 2). Die Gloſſen der Menſchen wären dann die Gloſſen mit Auslegung; die Gloſſen ohne Auslegung, die noch ein größeres Zurücktreten der Reflexion vorausſetzen, deßhalb wohl von den Korinthern als ein höherer Grad der Ekſtaſe angeſehen und höher geachtet und wegen dieſer ihrer Ueberſchätzung und ihres häufigen Gebrauchs von dem Apoſtel in den Verſammlungen unterſagt wurden, wären dann die Gloſſen gleichſam höherer Weſen wie der Engel. Die Gloſſen der Menſchen und der Engel gleichbedeutend mit allen möglichen Gloſſen zu nehmen, ſcheint mir etwas gewagt und bei der Anerkennung jener beiden Hauptarten wenigſtens unnöthig. Uebrigens kann keine von den beiden andern Anſichten über die Gloſſen unſere Erklärung von den *γέν. γλ.* adoptiren, weil ſie keine völlige Unverſtändlichkeit der *γλ.* mit dem Grundtexte zugeben und auch nicht die Möglichkeit der Hermeneutik nur dem Zungenredner zueignen kann.

und Abfalls und als Mittel ihrer Bekehrung ein in fremder Sprache redendes Volk, nämlich die Aſſyrer, ſchicken werde. Das Volk der Aſſyrer ſoll ein Werkzeug in der Hand Jehovahs werden, um durch ſie und ihre Herrſchaft die widerſpenſtigen Juden zu züchtigen und ſeinen wohlverdienten Zorn empfinden zu laſſen. Dieſer und kein anderer Gedanke wird Jeſ. 28, 11. ausgedrückt, wenn es hier heißt: durch Männer von ſtammelnder Zunge und durch fremde Lippen wird er (Jehovah) reden zu dieſem Volke. — Es fragt ſich nun, ob 1 Kor. 14, 21. die wirkliche Natur der chriſtlichen Gloſſen beſchreiben oder dieſe nur mit fremden Sprachen, ähnlich wie V. 10—12, vergleichen ſoll; oder was daſſelbe iſt, ob ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν ἑτέροις χείλεσιν ein Reden in unverſtändlichen Ausdrücken oder ein Reden in fremden Sprachen bezeichnen ſoll. Denn wenn die Heterogloſſolalie an unſerer Stelle ein Sprechen in ausländiſchen Mundarten bezeichnet, ſo kann ſie natürlich mit dem bereits ermittelten Gehalte der pauliniſchen Gloſſolalie als eines Redens in unverſtändlichen und unarticulirten Ausdrücken nicht identiſch ſeyn, ſondern nur mit ihr verglichen werden. Nun läßt ſich aber nachweiſen, daß 1 Kor. 14, 21. nicht wohl eine Vergleichung der chriſtlichen Zungengabe mit fremden Sprachen enthalten kann, ſondern jene ſelbſt näher charakteriſiren muß. Der Sinn einer ſolchen Parallele müßte etwa folgender ſeyn: Wie die fremden Sprachen der Aſſyrer nach der Schrift der Juden zu Jeſaias Zeit zum göttlichen Zeichen ihres Abfalls von Jehovah dienen ſollten, ſo jetzt die Gloſſen den Ungläubigen zum göttlichen Zeichen ihres Unglaubens. Allein abgeſehen davon, daß bei dieſer Erklärung die Vergleichung der Gloſſen mit den fremden Sprachen immer etwas Zufälliges behält, weil jedes andere göttliche Strafgericht, das über die Juden im A. T. verhängt iſt, ebenſo gut als ein göttliches Zeichen ihres Abfalls dargeſtellt werden konnte und die große Namenähnlichkeit des Verglichenen und zu

Vergleichenden (Gloſſen und andere Gloſſen) dann etwas Spielendes, ja Zweideutiges und Verwirrendes hat, ſo iſt auch nirgends in unſerem Contexte auf das Daſeyn einer Vergleichung hingedeutet. Denn weder V. 21. ſind Spuren davon enthalten, noch auch V. 22, welcher Vers vielmehr mit der Folgerungspartikel ὥστε, die dann ganz unerklärlich bleibt, anhebt. Jedenfalls hätte dann geſchrieben werden müſſen: καθὼς ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται — λέγει κύριος· οὕτω καὶ αἱ γλῶσσαι κ.τ.λ. oder doch wenigſtens: ἐν τῷ νόμῳ γέγρ. — λέγ. κύριος· οὕτω καὶ αἱ γλ. κ.τ.λ. Außerdem iſt aber noch zu beachten, daß es ſonſt im N. T. durchaus nicht Sitte iſt, wo etwas nur verglichen und nicht bewieſen werden ſoll, eine ganze Stelle als Citat wie hier durch die Formel: ἐν τῷ νόμ. γέγρ. aus dem A. T. anzuführen. So, wie die Worte lauten, muß V. 21. nach Pauli Meinung ſchon allein wegen des einfachen ὥστε eine altteſtamentliche Ausſage über das chriſtliche Gloſſenweſen enthalten, aus der er dann als aus einer göttlichen Auctorität im Folgenden Folgerungen zieht; und wenn das, ſo muß er unter dem ἑτέραις γλ. λ. an dieſer Stelle nur eine andere Formel für das einfachere γλ. λ. erblicken. Wie er das ſprachlich gekonnt, rechtfertigt ſich durch folgende Betrachtung. Die Worte ἐν ἑτερογλώσσοις geben nämlich die Worte des Grundtextes בְּלַעֲגֵי שָׂפָה wieder. Daß aber Paulus dieſe ganz treu habe wiedergeben wollen, erhellt theils daraus, daß er ſelbſt die eigenthümliche Formation des ἑτερογλώσσοις — denn einfacher, aber nicht ſo genau hätte er ja ἐν ἑτέραις γλ. ſagen können — nicht ſcheute, um nur den Pluralis und das männliche Geſchlecht des לַעֲגֵי auszudrücken, theils aber auch daraus, daß er hier die LXX., denen er doch ſonſt gewöhnlich folgt, verläßt, weil ſie jene Worte weniger genau durch διὰ φαυλισμὸν χειλέων überſetzen. Wir können daher gewiß ſeyn, daß, wenn wir nur die Wortbedeutung jenes hebräiſchen Ausdrucks an jener Stelle ermittelt haben, wir zugleich auch

den Sinn der pauliniſchen Ueberſetzung beſtimmt haben. Nun bedeutet aber לָעֵג eigentlich „unverſtändlich reden, ſtammeln", weßwegen es bekanntlich auch in engerm Sinne als verächtliche Bezeichnung einer ausländiſchen, fremden Mundart vorkommt, weil dieſe dem Juden unverſtändlich und nicht ſo ſchön, als die eigene Sprache ſchien. Was aber die Jeſaiasſtelle betrifft, ſo wird durch die Wahl des Ausdrucks לָעֵג die Sprache der fremden Nationen, die Jehovah über Iſrael zur Züchtigung führen will, nicht ſowohl als eine ausländiſche, d. i. von der hebräiſchen Sprache verſchiedene, ſondern vielmehr nach ihrer *Unverſtändlichkeit* bezeichnet; wie dieß ganz deutlich aus V. 13. erhellt, wo der Prophet ein Beiſpiel jener Redeweiſe in fremden Zungen, durch die Gott zum Volke reden wird, anführt. Denn hätte er die fremden Sprachen nach ihrer Unterſchiedenheit von der hebräiſchen, nicht nach ihrer Unverſtändlichkeit bezeichnen wollen, ſo hätte er hier, wo er ein Beiſpiel jener Sprachweiſe geben will, fremde, *ausländiſche* Wörter, nicht aber unzuſammenhängende, ſchwer verſtändliche *hebräiſche* Sätze anführen müſſen. Endlich braucht wohl kaum erinnert zu werden, daß unſere Anſicht weit beſſer mit den Sitten und der Denkweiſe des Alterthums harmonirt; denn ein ausländiſcher Dialekt ward nicht deßwegen verachtet, weil er ausländiſch, ſondern weil er unverſtändlich war, und ein glücklicher Sieger nicht deßwegen gefürchtet, weil er eine andere, aber bekannte, ſondern weil er eine unverſtändliche und barbariſche Sprache ſtatt der beliebten und allein vertrauten Mutterſprache — denn ein unbeſiegtes Volk verſtand nur dieſe — einzuführen drohte. Die richtige Ueberſetzung von Jeſ. 28, 11. möchte daher folgende ſeyn: „durch Männer von unverſtändlicher (nicht ausländiſcher) Mundart und durch fremde (und inſofern unverſtändlich redende) Lippen wird er (Jehovah) reden zu dieſem Volke." Woraus erhellt,

daß die ἕτεραι γλ. a) und ἕτερα χεῖλη (1 Kor. 14, 21) ein Reden in unverſtändlichen Redeweiſen wirklich bezeichnen können, da ſie dieſelbe Bedeutung auch im Grundterte der citirten Jeſaiasſtelle b) haben. Auch läßt ſich bei einer ſolchen Faſſung dieſer Worte wohl begreifen, wie gerade den chriſtlichen Gloſſen das Prädicat ἕτεραι zugeeignet werden konnte; denn dieſe werden ja in der ganzen paulin. Relation über dieſe Geiſtesgabe als durchaus unverſtändlich charakteriſirt, die eben deßwegen von dem Gloſſenredner ſelbſt den Hörern gedollmetſcht werden mußten.

Somit haben wir erwieſen, daß auch Paulus eine doppelte Formel für die chriſtliche Zungengabe, eine kürzere, γλ. λ. und eine längere und aus dem A. T. entlehnte Formel, ἑτέρ. γλ. λ., kennt: eine Bemerkung, die uns von ſelbſt zu einer genauern Betrachtung von Ap. Geſch. 2. auffordert und die ſchon aus andern oben angegebenen Gründen nothwendig geforderte Identität der hier unter dem Namen des ἑτέρ. γλ. λ. und beim Paulus gemeinhin durch γλ. λ. bezeichneten Geiſtesgaben um ſo dringender erheiſcht. Doch bevor wir zu Ap. Geſch. 2. ſelbſt übergehen, geben wir das Reſultat der Auslegung unſerer Korintherſtelle kurz dahin an: Unter dem γλ. λ. oder ἑτέρ. γλ. λ. verſteht Paulus ein ekſtatiſches Reden in unverſtändlichen Ausdrücken, d. i. in leiſen, kaum vernehmlichen, unarticulirten Worten, Tö-

a) Wenn die Bedeutung von ἑτέρα (fremd, ausländiſch identiſch mit unverſtändlich) hier ſo häufig verkannt iſt, ſo rührt dieß daher, weil in der modernen Welt wegen des ſo allgemeinen, vielſeitigen Verkehrs beide Begriffe keine Wechſelbegriffe mehr ſind und uns die ausländiſchen Mundarten keineswegs ſo unverſtändlich bleiben, als den Menſchen der alten Welt.

b) Paulus und mit ihm die erſten Chriſten fanden wahrſcheinlich in den jeſaianiſchen unverſtändlichen Reden der von Gott geſandten Aſſyrer einen Typus auf die unverſtändlichen Gloſſen der von ſeinem Geiſte erfüllten Chriſten; darum die Anwendung der Jeſaiasſtelle auf die chriſtliche Gloſſolalie.

nen und Lauten, in denen ſich das begeiſterte fromme Gefühl Luft machte, unterſchieden von der Prophetie durch ein ſtärkeres Zurücktreten der Reflexion und die damit zuſammenhängende Unverſtändlichkeit ſeines Inhalts und darum für ſämmtliche Zuhörer unerbaulich, wenn der Zungenredner ſeine Gloſſe nachher nicht dollmetſchen konnte.

Was aber zweitens Ap. Geſch. 2. betrifft, ſo iſt dieſe Relation freilich immer beſonders als Beweis für die Behauptung, daß die Gloſſolalie ein Reden in fremden Sprachen ſey, angeführt worden. Denn man glaubte die Formel ἑτέρ. γλ. λ. (V. 4) durch V. 6—11. und beſonders durch die Worte ἐν τῇ διαλέκτῳ ἡμῶν, ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν, ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν a) erklärt, und da in den letztern Verſen nur von einem Reden in verſchiedenen und zum Theil fremden Dialekten geſprochen werde, ſo ſeyen, ſchloß man, auch die ἕτερ. γλ. von fremden Sprachen zu deuten. Allein faſſen wir die Widerſprüche und Schwierigkeiten näher ins Auge, die mit dieſer Anſicht der Stelle nothwendig zuſammenhängen b).

---

a) Auffallend iſt es, wie D. Schulz ſich hier hilft, wenn er, um die fremden Sprachen aus dem Contexte zu ſchaffen, die διάλεκτος durchweg durch „Jubelweiſe" überſetzt und daher es ganz allgemein von einer Mittheilung durch die Stimme, einer Rede- und Tonweiſe, nicht aber ſey es von den dialektiſchen Verſchiedenheiten fremder Sprachen oder von den fremden Sprachen ſelbſt faſſen will. Denn zugegeben, daß ſich jene Bedeutung wirklich erweiſen läßt, ſo gebraucht doch Lukas jenen Ausdruck nur in der Bedeutung von Mundart und Sprache (Ap. Geſch. 1, 19. 22, 2. 26, 14), ſo paßt doch in unſerem Abſchnitte keine andere Bedeutung, als die der Sprache, am wenigſten V. 8—11, wo die Dialekte nach den verſchiedenen Völkerſchaften und Nationen unterſchieden werden.

b) Vielleicht bedarf es einer kurzen Rechtfertigung, warum wir hier die Anſicht von der Gloſſolalie als einem Reden in fremden Mundarten weitläufiger zu widerlegen ſuchen, obgleich wir uns bei Auslegung der Korintherſtelle mit einer kurzen Andeutung ihrer Unſtatthaftigkeit begnügten. Dieſes unſer Verfahren iſt

Zuerſt nun wäre es auffallend, daß die Jünger ſchon in fremden Sprachen zu reden anfangen, als noch kein Fremder gegenwärtig iſt, der ſie hören konnte (V. 4); denn erſt ſpäter (V. 6) wird erzählt, daß die Menge herbeigeſtrömt ſey und ſich vor dem Hauſe der Jünger verſammelt habe. Das Gewicht dieſes Grundes fühlend, hat auch Olshauſen, der unter den ἑτέρ. γλ. fremde Sprachen verſteht, dieß gegen Bleek, allein vergebens, zu leugnen geſucht. Zweitens: da die Wahl der Sprache nicht in der Macht des Redenden lag — denn er redete, wie es ihm der Geiſt eingab (V. 4) — ſo bleibt es wunderbar, daß die Jünger gerade in den Sprachen der verſammelten Juden ſprachen (V. 8). Um dieſes zu erklären, hat Olshauſen den gloſſematiſchen Zuſtand mit dem eines Somnambulen verglichen, der auch in der Sprache rede, welche der, mit dem er in Rapport ſtehe, geredet wiſſen wolle. Allein abgeſehen von der Mißlichkeit einer ſolchen, doch immer fremdartigen Analogie, ſo hätte, wenn das die Natur des Gloſſenredners war, ſich in der Wahl der Sprache nach der Beſchaffenheit der Hörer zu richten, die Gloſſolalie niemals unverſtändlich ſeyn können, was von Pau-

in der verſchiedenen Beſchaffenheit jener beiden Relationen durchaus gegründet. Denn jeder Kundige wird aus der Geſchichte der Auslegung wiſſen, daß, wie die pauliniſche Relation gegen ein Reden in fremden Sprachen gezeugt hat, ſo die Relation des Pfingſtereigniſſes ſtets dazu gedient hat, dieſer Anſicht wieder Eingang zu verſchaffen und ſie ſelbſt auf die Korintherſtelle mitauszudehnen. Dieſe Anſicht darf alſo hier nicht, wie dort, ignorirt werden, ſondern wir müſſen auf die Quelle und die Beſchaffenheit ihres Scheins genauer eingehen, um ſo mehr, da aus einer genaueren Betrachtung erhellt, daß Ap. Geſch. 2. an ſich für uns als Leſer wirklich einen ſolchen Schein hat, der aber ſeiner innern Widerſprüche wegen, die freilich nicht ſelten fälſchlich auf Koſten der Glaubwürdigkeit des Lukas gehäuft ſind, eine Ergänzung und Berichtigung aus der Relation des Paulus erheiſcht und dieſe daher als nothwendig erweiſt.

lus doch beſtimmt behauptet wird. Drittens: nach der Vorausſetzung ſoll das Sprachenwunder darin beſtanden haben, daß die Jünger in bisher ihnen ganz unbekannten Sprachen geredet hätten. Eine gänzliche Unbekanntſchaft mit dieſen läßt ſich aber bei ſämmtlichen Jüngern ſchon deßwegen nicht annehmen, weil ſie theils bei den jüdiſchen Nationalfeſten in Jeruſalem ſchon immer mit Leuten aus allen dieſen Völkern zuſammengetroffen waren und ihre Sprachen, die überdieß nicht ſo ſehr von einander verſchieden und zahlreich waren, wenigſtens oberflächlich hatten kennen lernen müſſen a), theils aber zwei Sprachen in dem Verzeichniſſe der Völker angedeutet werden, deren wenn auch beſchränktere Kenntniß wenigſtens einzelnen unter den Jüngern nicht abzuſprechen iſt: ich meine die damals allgemein verbreitete helleniſtiſche Sprache und die aramäiſche (V. 9. οἱ κατοικ. Ἰουδαίαν). Viertens läßt ſich bei der Annahme, daß die ἑτερ. γλ. fremde Sprachen ſeyen, gar nicht erklären, wie Einige aus dem verſammelten Volke die Redenden haben für Trunkene halten können (V. 13). Ein nach Form und Inhalt angemeſſenes Reden über heilige Gegenſtände und dazu in einer dem Hörer verſtändlichen Sprache dürfte doch eher für alles Andere, als für ein Kennzeichen der Trunkenheit gelten. So konnten ſelbſt die böswilligſten Feinde Chriſti und ſeines Evangeliums, ſolange ſie noch bei Sinnen waren, nicht urtheilen. Wenn daher die meiſten Juden, als ſie die ungebildeten Jünger ein Jeder in ſeiner Mundart Gott loben und preiſen hörten, über eine ſolche Erſcheinung in Verwunderung ausbrachen und die Wirkſamkeit einer höhern Macht ahnend ausriefen: Was hat das zu bedeuten? einige aber dennoch, ohne auf das Wahre und Beſonnene der Reden zu achten, ſpöttelnd von der Trunkenheit der Redenden zu ſprechen wagten:

a) Aus einem ähnlichen Grunde läßt es ſich ja auch nur erklären, daß die fremden Juden die Jünger wegen ihres Dialekts ſogleich für Galiläer hielten (V. 7; vgl. Matth. 26, 69 ff.).

ſo muß die Heteroglossolalie doch wohl eine wirkliche, in unſerem Texte nicht angedeutete Aehnlichkeit mit Aeußerungen der Trunkenheit gehabt haben und ſomit noch etwas von dem Reden in fremden Sprachen (V. 6—12) Verſchiedenes geweſen ſeyn a). Fünftens befremdet es, daß Petrus in ſeiner Rede an die verſammelte Menge (V. 14—36) der Gabe, in fremden Sprachen zu reden, nirgends erwähnt, auch da nicht, wo er ſich und die übrigen Jünger gegen den Vorwurf der Trunkenheit zu rechtfertigen ſucht (V. 15). Und doch hätte ihm eben dieſe Erwähnung zur Widerlegung eines ſolchen Vorwurfs die beſten Dienſte leiſten können, wenn er nämlich darauf aufmerkſam gemacht hätte, daß ein geordnetes und zuſammenhängendes Denken und Reden in fremden Sprachen doch ſonſt immer eine gewiſſe Selbſtmacht und Herrſchaft des Geiſtes vorausſetze, die bei einem Trunkenen nicht anzutreffen ſey. Indem er dieſen Vorwurf nun nur durch Berufung auf die Tageszeit (ἔστι γὰρ ὥρα τρίτη τῆς ἡμέρας) zurückzuweiſen ſucht, ſcheint er zuzugeben, daß er ihn aus der Natur der Gloſſolalie ſelbſt nicht widerlegen könne. Sechſtens die Auffaſſung des ἑτέρ. γλ. λ. als eines Redens in fremden Sprachen ſtreitet mit der paulin. Relation von dem γλ. λ., nach der es ein Reden in leiſen, unverſtändlichen Ausdrücken, Tönen und Lauten in der Mutterſprache bedeuten muß. Nun aber iſt aus beſtimmten Zeugniſſen der Schrift (Ap. Geſch. 10, 46. 47 ꝛc.) und andern b) Gründen

a) Wollte man das ungläubige Spötteln jener ἕτεροι (V. 13) mit der hier beſtrittenen Anſicht von den ἑτέρ. γλ. als fremden Sprachen noch irgendwie zuſammenreimen, ſo müßte man unter ihnen noch andere fremde, V. 9—11. nicht genannte Nationen verſtehen, in deren Sprachen die Jünger nicht geſprochen hätten und denen daher ihre Reden ſinnlos vorgekommen ſeyn müßten. Auf dieſe Weiſe würde freilich eine größere Conſequenz in die Anſicht der Gegner gebracht, allein der Sinn unſeres Geſchichtſchreibers ſchwerlich erreicht ſeyn.

b) Außer den im Eingang angegebenen Gründen für die Identität der Formeln γλ. λ. und ἑτέρ. γλ. λ. haben wir im Folgenden un=

der Gebrauch jener beiden Formeln für einen und denſelben Seelenzuſtand bereits erwieſen, folglich müſſen wir, da die paulin. Gloſſolalie erweislich nur in dem angegebenen Sinne gefaßt werden kann, die Gloſſolalie des Pfingſtfeſtes aber, als ein Reden in fremden Sprachen gefaßt, die Darſtellung der Apoſtelgeſchichte mit innern Widerſprüchen behaftet, uns zu dem Verſuche bewogen finden, ob nicht vielleicht, wenn die paulin. Schilderung von dem Gloſſenweſen für unſere Stelle als richtig geſetzt wird, die Darſtellung des Lukas oder ſeines Gewährsmannes in ein anſchauliches Bild zuſammengehen will. Somit ſehen wir uns von einer andern Seite her, d. i. auf dem Wege der Nachweiſung des innern Widerſpruchs der für ſich erklärten Darſtellung der Apoſtelgeſchichte zu demſelben Reſultate gelangen, das wir ſchon oben aus allgemeinen Grundſätzen der Kritik gefunden hatten, daß nämlich bei der Unterſuchung über das neuteſtamentliche Gloſſenweſen der paulin. Relation der primäre Rang gebühre; durch welche Uebereinſtimmung ſich beide Wege gegenſeitig das Zeugniß ihrer Wahrheit ablegen.

Es gelte daher jetzt dem Verſuche, die paulin. Vorſtellung von dem γλ. λ. auf die Relation von dieſer Geiſtesgabe (Ap. Geſch. 2) anzuwenden und ihr gemäß die Auslegung dieſer Stelle einzuleiten und anzuordnen. Die Gültigkeit und Richtigkeit unſeres Verſuchs aber wird ſich um ſo beſſer bewähren, je mehr durch eine ſo geregelte Auslegung alle ſonſtigen Dunkelheiten, Schwierigkeiten und Widerſprüche aus der Stelle verſchwinden.

Wir verſtehen daher unter dem ἑτέρ. γλ. λ. (V. 4) ebenfalls ein Reden in unverſtändlichen Worten, Tönen und

---

ſerer Unterſuchung noch den gefunden, daß auch Paulus ihre Identität beſtimmt anerkennt, indem er, wie zu 1 Kor. 14, 21. nachgewieſen iſt (vgl. S. 734 ff.), unter den ἑτερογλώσσοις (— ἑτέραις γλ. λαλοῦσιν) die verſteht, welche er ſonſt bloß γλώσσαις λαλοῦντας nennt.

Lauten. Daß die Worte dieß bezeichnen können, iſt ſchon oben zu 1 Kor. 14, 21. gezeigt; daß ſie es bezeichnen müſſen, erhellt daraus, daß es ſich ſchwer begreifen läßt, wie in einer und derſelben Gemeinſchaft zu gleicher Zeit eine ganz gleichlautende Formel für zwei von einander ganz verſchiedene ekſtatiſche Redeweiſen hätte gebildet und gebraucht werden können. Allein was fangen wir dann mit dem Reden in mehreren fremden Sprachen an, das wir doch als factiſch angenommen haben (V. 6—12)? Müſſen wir dieſem Zuge der Darſtellung die hiſtoriſche Treue und Glaubwürdigkeit dann nicht ganz abſprechen, in den Kreis der Mythenbildung a), von der auch der Verfaſſer unſers Abſchnitts ſchon befangen war, ihn verweiſend oder auch aus einer ſpätern Interpolation ihn erklärend? Wie reimt ſich doch ein ſolches unverſtändliches Gemurmel mit einem für die einzelnen Hörer verſtändlichen Reden in fremden Sprachen? Recht gut; nur muß man unterſcheiden, was nach Anleitung der Korintherſtelle nothwendig unterſchieden werden muß, nämlich das erſte Stadium jenes gloſſematiſchen Zuſtandes, in welchem nur jene unverſtändlichen Worte, Töne und Laute gehört wurden, und dann das Ende deſſelben, welches in der *ἑρμηνεία*, d. i. in der den Hörern adäquaten Darſtellung des bisher unverſtändlich Geredeten beſtand. Wir meinen alſo, daß V. 4. nur das eigentliche Gloſſenreden bezeichnet, V. 6—12. dagegen nicht mehr das eigentliche Gloſſenreden, ſondern, um nach der pauliniſchen Diſtinction mich auszudrücken, die *ἑρμηνεία γλωσσῶν* nach dem Eindrucke, den ſie auf die verſammelten Juden gemacht habe, geſchildert werde; weßhalb auch

a) Daß unſer Abſchnitt keinen Mythus, d. i. keine durch die chriſtliche Phantaſie verſchönerte und verherrlichte Darſtellung des Pfingſtereigniſſes enthalten könne, erhellt ſchon daraus, daß, wie die Diction unwiderſprechlich darthut, die ganze Erzählung auf paläſtinenſiſchem Boden, alſo in der größten Nähe des Schauplatzes jenes Ereigniſſes, entſtanden iſt.

da, wo von wirklichen Sprachen die Rede iſt (V. 6—12), ſolange der Ausdruck διάλεκτος (V. 6. 8) gebraucht wird, bis (V. 11) wieder der dem hebraiſirenden Griechiſchen gewöhnlichere Ausdruck γλῶσσα in der Bedeutung von Sprache, ohne eine Verwechſelung oder ein Mißverſtändniß zu veranlaſſen, geſetzt werden konnte. Denn gehen wir von der pauliniſchen Darſtellung von der Natur der Gloſſen aus, ſo iſt aus dem Obigen deutlich, daß Gloſſolalie ohne Auslegung durchweg unverſtändlich war und daß ſie deßhalb im Gemeindeverkehre nicht getrieben werden ſollte, es ſey denn, daß der Zungenredner auch die Gabe der Auslegung beſaß. Die Vermuthung nun, die wir ſchon an ſich hegen dürfen, daß die erſte Mittheilung der Gloſſen an die Jünger, die nicht bloß dieſe ſelbſt in dem Glauben an die Göttlichkeit des Evangeliums ſtärken und befeſtigen, ſondern auch viele Andere aus allerlei Volk zu dieſem hinführen ſollte (V. 41), auf die vollkommenſte Weiſe geſchehen, alſo mit der Auslegung verknüpft geweſen ſey, ohne welche ja ihre ganze Wirkſamkeit auf die anweſenden Hörer verloren gegangen wäre: dieſe Vermuthung ſehen wir in der Relation der Apoſtelgeſchichte beſtätigt; denn die verſammelten Juden hören die Jünger wirklich das, was ſie vorher allein in der Form unverſtändlicher Gloſſen durchdrungen und bewegt hatte, in verſtändlicher Sprache (V. 6. 8. 11) vortragen, und ſo war das in Gloſſen Geredete, was zuerſt nur zu ihrer Privaterbauung gedient hatte, durch die ἑρμηνεία ein Gemeingut und ein Grund der Erbauung und Belebung für alle empfänglichen Hörer geworden. Daß übrigens bei dieſer Anſicht ein Reden der Jünger in mehreren und auch fremden, d. i. nicht galiläiſchen Mundarten behauptet werden muß, iſt leicht einzuſehen. Denn ſollte die ἑρμηνεία der Jünger dem Volkshaufen deutlich, alſo wirklich eine ἑρμηνεία, d. i. eine verſtändliche Auslegung von etwas Unverſtandenem ſeyn, ſo mußten ſie ſich der den verſammelten Juden bekannten und

geläufigen Sprachen bedienen, und wenn gleich nicht in 15 verſchiedenen fremden Mundarten, weil ſo viele der allgemeinen Verſtändlichkeit wegen nicht erfordert wurden, ſo doch wenigſtens in mehreren fremden Sprachen, wie z. B. in der helleniſtiſchen a), arabiſchen und aramäiſchen reden. Nur das folgt aus unſerer Anſicht b) nicht, daß jene anderen Sprachen, deren die Jünger ſich zur Dollmetſchung bedienten, ihnen früher durchaus unbekannt und fremd geweſen wären. Und eine ſolche Folgerung würde ſo wenig durch den Text gerechtfertigt werden, daß vielmehr ihr Gegentheil aus ihm bewieſen werden kann. Denn einerſeits wundern ſich nur die verſammelten Juden (V. 7) über ihr Reden in fremden, d. i. nicht galiläiſchen Mundarten, die doch nicht wiſſen konnten, in wieweit jene früher dieſer Mundarten mächtig geweſen waren, die alſo nur das wunderbar fanden, daß Galiläer, bei denen weder eine bedeutende religiöſe, noch ſprachliche Ausbildung vorausgeſetzt wurde, hier in mehreren andern Sprachen die Größe und Güte Gottes begeiſtert prieſen; andererſeits würde es höchſt mißlich ſeyn, eine gänzliche

a) Bei den occidentaliſchen und den meiſten orientaliſchen Völkern, z. B. den Aegyptern, Cyrenaikern, Kleinaſiaten, reichte wohl die damals und auch im Oriente durch Alexander weit verbreitete griechiſche Sprache aus; bei den Völkern des entferntern Orients, die ja Juden waren, genügten wenigſtens die ſemitiſchen Dialekte.

b) Die ἑρμηνεία γλωσσῶν iſt nämlich ja nicht die Gabe, das in Gloſſen Geſprochene in fremden Sprachen verſtändlich wiederzugeben, ſondern ſie iſt nur die Gabe, die unverſtändliche Gloſſolalie verſtändlich zu dollmetſchen. Die Wahl der Sprache iſt dabei ganz zufällig und hängt lediglich von dem Bedürfniſſe der Hörer ab. Wer ſeine Gloſſen dollmetſcht, wird ſich bald ſeiner Mutterſprache, bald einer fremden Sprache bedienen müſſen, je nachdem der Hörer eine ihm gemeinſame Sprache oder eine verſchiedene ſpricht. Wer aber der fremden Sprache nicht mächtig iſt, wird wenigſtens für den fremden Hörer keinenfalls Dollmetſcher ſeiner Gloſſen ſeyn können.

Unkenntniß dieſer Sprachen, zumal der griechiſchen und aramäiſchen (οἱ κατοικοῦντες τὴν Ἰουδαίαν V. 9), bei den Jüngern a) vorauszuſetzen, weil dieſe ſowohl bei jenen Nationalfeſten in Jeruſalem, als auch ſonſt im gewöhnlichen Verkehre Gelegenheit genug hatten, von ihnen wenigſtens oberflächlich Notiz zu nehmen. Sondern da wir den Jüngern als größtentheils ungebildeten Leuten aus der niedern Volksklaſſe allerdings keine Fertigkeit im Gebrauch

a) Es iſt bekannt, daß nicht alle Jünger Jeſu Galiläer waren. Diejenigen nun, die von ihnen aus dem Reiche Juda waren, mußten doch wenigſtens wohl ihre Mutterſprache, den Dialekt der κατοικ. τὴν Ἰουδ., verſtehen, ſo daß ſchon von dieſer Seite angeſehen die Behauptung, durch das Verzeichniß der verſchiedenen Völkerſchaften ſollten den Jüngern durchaus unbekannte Sprachen bezeichnet werden, gar nicht Stich hält; vgl. auch der Kürze wegen, was Männer wie Bleek, Neander, Baur, D. Schulz über die Unhaltbarkeit der Meinung, daß jene 15 Völker gewöhnlich in 15 verſchiedenen Sprachen geredet hätten, beigebracht haben. Wenn man übrigens dieſer Reduction auf etwa 4 Sprachen, die helleniſtiſche, galiläiſche, aramäiſche und arabiſche, den Vorwurf machen ſollte, daß ſie zwar an ſich recht ſeyn könne, aber dem Contexte nicht gemäß ſey, da dieſer die Leſer jedenfalls an 15 verſchiedene Sprachen nach der Zahl der genannten Völker denken laſſe, ſo iſt dagegen zu erwägen, daß weder der Concipient unſers Abſchnitts, der ſelbſt ein geborner Jude war, noch ſeine urſprünglichen Leſer, die als paläſtinenſiſche Juden an den einzelnen Feſten in Jeruſalem alle jene Nationen häufig ſahen und ſprechen hörten, bei Nennung ihrer Namen an mehr Sprachen, als ſie wirklich redeten, denken konnten; daß alſo, wenn auch wir geneigt ſeyn ſollten, an 15 verſchiedene Sprachen zu denken, dieſe doch an jene 4 Sprachen denken mußten, ohne irgend Dunkelheit im Ausdrucke zu finden. Daß aber jener Concipient nicht bloß die unter den anweſenden Völkern, welche wirklich verſchiedene Sprachen redeten, nennt, rührt daher, weil es ſeine Abſicht war, in ſeiner Erzählung zugleich darauf aufmerkſam zu machen, daß auf Veranlaſſung jenes Pfingſtereigniſſes Leute aus allen Nationen der Erde zum Chriſtenthume bekehrt wurden (V. 5. 41).

aller der genannten Sprachen zuſchreiben dürfen, ſo haben wir uns ihr Reden in mehreren ihnen ſonſt nicht geläufigen Sprachen gewiß ſo zu erklären, daß der Augenblick, das Bedürfniß der Mittheilung, der Eifer für die erkannte göttliche Wahrheit, beſonders aber das ihnen mitgetheilte neue göttliche Geiſtesleben das ihnen möglich machte, was ihnen unter andern Umſtänden und in einer andern Stimmung und Geiſtesconſtitution nicht möglich geweſen wäre, daß ſie nämlich auch Herren über ihnen ſonſt ungeläufige Sprachen wurden und ſie zum dienſtbaren Organ ihrer Gedankenmittheilung machen konnten, zum ſchönen Zeichen dafür, daß von dem neuen chriſtlichen Geiſte alle widerſtrebenden Mächte und Gewalten der Erde, ſelbſt das bei der Geſtaltung der Cultur in der alten Welt der Verbreitung des Evangeliums ſo mächtig widerſtrebende Hinderniß der fremden Sprache nicht ausgenommen, beſiegt und überwunden werden ſollten. Doch dürfen wir nicht annehmen, daß die Jünger ihre ἑρμηνείας nur in fremden Sprachen vorgetragen haben, ſondern da ſich die Wahl der Sprache in der ἑρμηνεία nach dem Bedürfniſſe der Hörer zu richten hatte, ſo iſt es natürlich, daß die Jünger auch in ihrer Mutterſprache dollmetſchten, wenn ſie es nämlich mit ſolchen Hörern zu thun hatten, welche ſich am beſten auf dieſe verſtanden. Der geborne Jude alſo dollmetſchte in der aramäiſchen Mundart, wenn er zunächſt mit gebornen Juden zu thun hatte (V. 9), eben ſo der Galiläer im galiläiſchen a) Dialekte, wenn er ſich in

a) Daß Galiläer ſich unter dem verſammelten Volkshaufen befanden, iſt theils an ſich wahrſcheinlich, weil ja auch die Juden von Galiläa zu den Feſten nach Jeruſalem zu reiſen pflegten (V. 5), theils aber auch in dem Texte angedeutet. Denn wenn die in Gloſſen redenden Jünger ſogleich für Galiläer erkannt wurden (V. 7), ſo konnte dieß nur daher kommen, weil ſie auch galiläiſch und zwar mit der nur den Eingebornen eigenen Fertigkeit ſprachen (Matth. 26, 69 ff.). Wenn ſie aber in dem Katalog der einzelnen Völker nicht mit aufgeführt ſind, ſo mögen da auch

einem ähnlichen Falle befand u. ſ. w. Ob übrigens alle Jünger auch die Gabe der Auslegung beſaßen, oder ob alle in Gloſſen ſprachen, ohne daß ſie zugleich alle das ſo Geredete hätten dollmetſchen können, wie wir allerdings von einer ſolchen Scheidung der Gloſſen und der Auslegung bei korinthiſchen Chriſten gehört haben; ferner ob Alle in allen genannten Sprachen oder nur Einzelne in allen oder Alle in einzelnen Sprachen gedollmetſcht haben; dann inwiefern die Gloſſenredner der Sprachen, in denen ſie dollmetſchten, ſchon früher kundig geweſen ſeyen, und mit welcher Vollkommenheit ſie ſich ihrer bedient haben: alle dieſe und ähnliche Fragen beſcheiden wir uns, nicht beantworten zu können; denn wir verzichten gern auf jede andere Weisheit, als die iſt, welche uns unſer Text ſelbſt und die Vergleichung der pauliniſchen Relation mit ihm an die Hand gibt. Daher mag über den Abſchnitt von V. 6—12, für deſſen von mir gegebene Erklärung ich rückſichtlich ihrer Textmäßigkeit und pſychologiſchen Wahrſcheinlichkeit wohl weiter keine Gründe beizubringen habe a), nur noch Folgendes geſagt ſeyn, was zur Abwehrung eines Einwurfs dienen ſoll. Man könnte etwa ſo ſprechen: „Wie undeutlich wäre doch die Relation der Apoſtelgeſchichte, wollte man die ehrfurchtsvolle Verwun-

---

noch andere unerwähnt geblieben ſeyn, eine Möglichkeit, die durch das erſt nachher hinzugefügte Κρῆτες καὶ Ἄραβες (V. 11) bezeugt wird.

a) Die poſtulirte Identität der pauliniſchen und lukasſchen Relation von dem chriſtlichen Gloſſenweſen erheiſcht ſo beſtimmt die Anweſenheit der ἑρμην. γλ. in der Apoſtelgeſchichte, daß auch Olshauſen troß ſeiner verſchiedenen Auffaſſung dieſer Stelle ſie aufſuchen zu müſſen glaubt und dann auch wirklich eine ſolche ἑρμηνεία in der Rede des Petrus entdeckt (Apſt. 2, 14—36). Doch geſetzt, ſie wäre auch eine ſolche geweſen, ſo gingen ihr jedenfalls ſchon andere ἑρμηνεῖαι voraus; denn die Hörer waren nach V. 11. ſchon früher mit dem Inhalte jener Gloſſen bekannt geworden.

derung der Menge nicht auf die eigentliche Gloſſolalie, ſondern nur auf ihr natürliches Ende, die ἑρμηνεία γλωσσῶν, beziehen. Dann hätte doch im Conterte irgend wie angedeutet werden müſſen, daß von jener von V. 6. an nicht mehr die Rede ſey, ſondern allein von dieſer. Da nun aber dieß nicht der Fall iſt, ſo müſſen wir ſchon die Gloſſolalie ſelbſt als den Grund jener Verwunderung anſehen, und weil dieſer, wie du ſelbſt zugibſt, darin beſtand, daß die Jünger in mehreren fremden Sprachen redeten, die Gloſſolalie von einem Reden in fremden Sprachen erklären." Gern wird, ſo würde ich hierauf erwiedern, zugegeben, daß vom Standpunkte der jetzt lebenden Leſer aus, die weder aus eigener Erfahrung, noch an Andern die Natur der Gloſſolalie kennen lernen können, die Relation der Apoſtelgeſchichte, für ſich betrachtet, unverſtändlich iſt und bleibt, und auch uns würde ſie ſo geblieben ſeyn, wenn wir nicht die verſtändliche pauliniſche Relation zu Hülfe genommen hätten. Allein für uns iſt jene Relation auch nicht verfaßt, ſondern für ſolche Leſer, vor deren Augen ſich jene Geiſtesgabe immer wieder zeigte und erneuerte, denen daher ihre Natur und Aeußerungsweiſe ſehr genau bekannt ſeyn mußte, und von deren Standpunkt aus angeſehen, iſt ſie nichts weniger als undeutlich oder auch nur zweideutig. Denn wer wußte, daß die Formel ἑτέρ. γλ. λ. ein ekſtatiſches Reden in unverſtändlichen Ausdrücken bezeichnete, dem erſt die beſonnene Auslegung der Gloſſen in einer dem Hörer verſtändlichen Sprache nachzufolgen pflegte, wie hätte der bei dem verſtändlichen Reden der Jünger in fremden Sprachen, das zum Ueberfluſſe noch durch den Ausdruck διάλεκτος (V. 6. 8) von den Gloſſen deutlich unterſchieden wird, nur im Entfernteſten an die unverſtändliche Gloſſolalie und nicht vielmehr gleich an die ἑρμηνεία γλωσσῶν denken ſollen? Wie ſehr aber der Verfaſſer die Kenntniß des gloſſematiſchen Zuſtandes nach Anfang und Ende bei ſeinen Leſern

vorausſetzt, erhellt deutlich aus dem Texte ſelbſt, wenn er, ohne ſich weiter bei dem Zuſtande der Jünger zu verweilen — denn an ihnen hatte er doch die Natur der Gloſſolalie und ihren Zuſammenhang mit der Auslegung zu zeigen — ſogleich zur Schilderung des Eindrucks übergeht, den dieſe mit ihren Reden auf die verſammelte Menge machten, woraus genugſam hervorgeht, daß der Verfaſſer über den gloſſematiſchen Zuſtand ſeinen Leſern Nichts lehren will, weil er dieſen mit Recht als bekannt vorausſetzen durfte. Wenn er nun auch vorzugsweiſe bei der Schilderung des Eindrucks, den das γλ. λ., nach ſeinem Ausgange als ἑρμηνεία betrachtet, auf die Hörer machte, verweilt (V. 6—12), ſo rührt dieß theils daher, weil er die Gloſſolalie hier nach ihren erfreulichen und faſt allgemeinen (ἐξίσταντο δὲ πάντες) Wirkungen ſchildert, theils aber auch daher, weil er zugleich die Vollkommenheit dieſer erſten chriſtlichen Gloſſolalie darſtellen wollte, die mit der Dollmetſchung der Gloſſen nicht bloß in der Mutterſprache, ſondern auch in andern, früher weniger geläufigen Mundarten verknüpft geweſen ſey. Uebrigens fehlt auch nicht die andere Seite der Schilderung, nämlich die Schilderung des Eindrucks, den die Gloſſolalie als ſolche, d. i. abgeſehen von der Hermeneutik, auf einige wenige (ἕτεροι im Gegenſatze von πάντες, V. 13) Hörer machte. Dieſe nämlich, böswilligen und unempfänglichen Herzens, beachteten nicht die beſonnene Auslegung der Gloſſen und fanden ſomit in den anfänglichen Reden der Jünger in unverſtändlichen Tönen und Lauten Grund und Veranlaſſung zu dem ſpöttelnden Ausrufe: Sie ſind voll ſüßen Weins! So ſehen wir hier beide Seiten der pauliniſchen Gloſſolalie, ſeinen Anfang, das ekſtatiſche Reden in unverſtändlichen Tönen und Lauten, und ſein Ende, die beſonnene Auslegung in verſtändlicher Sprache, wenn auch nicht für ſich beſchrieben, — denn es waren ja bekannte Gegenſtände — ſo doch ihrem Weſen nach voraus-

geſetzt. Wer nun demnach den Referenten der Apoſtelgeſchichte bei unſerer Auffaſſung einer Undeutlichkeit oder auch nur Zweideutigkeit in ſeiner Darſtellung zeihen wollte, der hätte nur dann ein Recht zu ſeiner Behauptung, wenn er von jedem Schriftſteller fordern dürfte, auch die ſeinen Leſern bekannteſten Vorſtellungen nicht unerörtert zu laſſen, wiſſend, daß nach Jahrhunderten oder Jahrtauſenden wieder andere Leſer kommen könnten, denen das Bekannteſte unbekannt wäre. Eine ſolche Forderung wird aber Niemand zugeben wollen. Fällt ſomit die Prämiſſe jenes Einwurfs, daß nämlich wegen ſonſtiger Undeutlichkeit der Relation unter dem ἑτέρ. γλ. λ. (V. 4) daſſelbe wie unter dem τῇ ἰδ. διαλ. λαλ. gedacht werden müſſe, ſo fällt auch die Folgerung, daß die Heteroglоſſolalie hier ein Reden in fremden Sprachen ſeyn müſſe. Wir haben ſomit geſehen, daß der Verſuch, die pauliniſche Relation auf unſere Stelle anzuwenden und dieſe dadurch aufzuhellen, bis ſo weit vollſtändig gelungen iſt; denn wir finden hier theils die Gloſſolalie im pauliniſchen Sinne, das verzückte Reden in unverſtändlichen Ausdrücken, wieder, wie durch die Identität des ἑτέρ. γλ. λ. mit einer für dieſen Zuſtand gebräuchlichen pauliniſchen Formel und durch die ſpöttelnde Hindeutung Einiger auf die Trunkenheit der Jünger dargethan wird, theils auch erkennen wir in dem Reden der Jünger in mancherlei fremden und bekannten Sprachen die pauliniſche ἑρμηνεία γλωσσῶν, die das in Gloſſen Geredete dem Hörer in einer ihm zugänglichen Sprache dollmetſcht und der unverſtändlichen Gloſſolalie bei ihrem Gebrauch im Gemeindeverkehr immer zur Seite gehen mußte. Doch zur Evidenz können wir die Identität der Gloſſen in beiden Relationen durch die Nachweiſung bringen, daß, ſobald die pauliniſche Gloſſolalie, wie ſie oben beſtimmt iſt, zum Grunde gelegt wird, aus der Relation der Apoſtelgeſchichte ſogleich alle Schwierigkeiten, Dunkelheiten und Widerſprüche ſchwinden, in die ſie, falls man

die Gloſſolalie von einem Reden in fremden Sprachen verſteht, unauflöslich verwickelt bleibt. Und dieß iſt zur Empfehlung unſerer Anſicht an den einzelnen ſchon oben aufgewieſenen ſchwierigen und dunkeln Punkten der Relation des Lukas nun noch einzeln zu zeigen.

Zuerſt nämlich mußten wir es auffallend finden, daß nach V. 4. die Jünger ſchon in den fremden Sprachen hätten reden ſollen, bevor noch irgend ein Hörer und am wenigſten ein Hörer aus einem fremden Volke anweſend war. Denn ein jedes Reden, das in einer verſtändlichen Sprache geſchieht, erſcheint als widerſinnig, ſobald nicht das Streben nach Mittheilung damit verknüpft iſt, dieß Reden insbeſondere aber um ſo widerſinniger, als ſein noch einzig möglicher Zweck, der der Privaterbauung, von dem Redenden durch den Gebrauch der Mutterſprache gewiß beſſer erreicht wurde. Alles Auffallende verſchwindet jedoch, ſobald wir an ein Reden in unverſtändlichen Ausdrücken, Tönen und Lauten, d. i. an die pauliniſche Gloſſolalie denken; denn der Zweck einer ſolchen beſtand durchaus nicht in der Mittheilung, ſondern allein in der eigenen Erbauung (1 Kor. 14, 4). Daher eine ſolche Gloſſolalie auch ſchon vor der Ankunft fremder Zeugen ihren Zweck vollſtändig erreichte. Nachdem aber eine Menge von Hörern ſich verſammelt hatte, mußte ſie natürlich bald in die ἑρμηνεία γλωσσῶν, d. i. in die verſtändliche Auslegung des in Gloſſen unverſtändlich Geredeten übergehen, damit auch dieſe Erbauung empfingen (1 Kor. 14, 5). Mit welchem Rechte übrigens eine ſo beſchaffene Gloſſolalie auch ohne Hörer geübt werden konnte, erhellt auch daraus, daß Paulus ſie zum Privatgebrauch empfiehlt (1 Kor. 14, 28). Nur das wäre widerſinnig geweſen, wenn die Zungenredner auch ſchon vor der Ankunft von Hörern ihre Zungen gedollmetſcht hätten. Allein ſo wenig ein pauliniſcher Zungenredner hierzu eine Aufforderung in ſich fühlen konnte, weil er weder durch ſein eigenes Bedürfniß nach

Erbauung, das ſchon ſo geſtillt wurde, noch durch ein fremdes dazu getrieben wurde, ſo wenig ſteht davon etwas im Texte geſchrieben. Zweitens mußte es uns befremden, daß in den Katalog der fremden Sprachen nicht bloß den Jüngern nicht durchaus unbekannte Sprachen, wie z. B. jedenfalls die helleniſtiſch-griechiſche, ſondern, wie wir geſehen haben, ſogar ihre Mutterſprachen, nämlich der galiläiſche und aramäiſche Dialekt, aufgenommen ſind; denn ſind unter den fremden Sprachen, in denen die Jünger geſprochen haben ſollen, auf der einen Seite mehr oder weniger bekannte, auf der andern Seite aber fremde und einheimiſche Mundarten zu verſtehen, ſo iſt deutlich, daß der Ausdruck „fremde Sprachen" für die bezeichnete Sache in keiner Hinſicht paſſen will. Alles paßt aber aufs Beſte, wenn wir bei Erwähnung der genannten Sprachen an die ἑρμηνεία γλωσσῶν denken, deren weſentliches Merkmal weder in der Unbekanntſchaft mit der gewählten Sprache, noch auch in der Wahl einer ausländiſchen Mundart beſteht, ſondern allein in der Deutlichkeit und Verſtändlichkeit des Vorgetragenen. Drittens fragten wir: wie kam es doch nur, daß die Jünger gerade in den fremden Sprachen der anweſenden fremden Völker redeten und nicht in andern Sprachen, die auch dieſen unverſtändlich bleiben mußten? Was von jener Anſicht aus nicht beantwortet werden konnte, dafür haben wir gleich eine Antwort. Denn wollten die Jünger verſtändlich dollmetſchen, ſo mußten ſie in den Sprachen ihrer jedesmaligen Hörer reden und ſie konnten es, weil unter dieſen nicht ſchlechthin unbekannte, ſondern nur mehr oder weniger bekannte Sprachen zu verſtehen ſind. Viertens konnten wir unſer Befremden darüber nicht bergen, daß ein nach Form und Inhalt regelrechtes begeiſtertes Reden über heilige Gegenſtände, wenn auch in fremden Sprachen, deren Gebrauch ja nur die Verwunderung und das ehrfurchtsvolle Staunen hätte erhöhen können (V. 6—12), den Spott Einiger auf-

regen und zu der Vermuthung, daß die Redenden voll ſüßen Weins ſeyen, hätte eine irgendwie gegründete Veranlaſſung geben ſollen. Mit welcher Leichtigkeit wir dagegen bei unſerer Anſicht von der Gloſſolalie, welche ja von uns als ein kaum vernehmliches Murmeln und Lallen gefaßt wird, dieſen Stein des Anſtoßes wegräumen, liegt auf der Hand und iſt auch ſchon oben ausgeführt (S. 751 ff.; vgl. auch 1 Kor. 14, 23). Fünftens fragten wir vergebens, warum doch Petrus da, wo er ſich und die übrigen Jünger gegen den Vorwurf der Trunkenheit vertheidige (V. 15), die Vertheidigung nicht führe aus der Beſchaffenheit der Gloſſolalie ſelber, wenn dieſe anders ein Reden in fremden Sprachen bezeichne, weil nämlich doch der Gebrauch der fremden Sprache ſonſt in einem hohen Grade Beſonnenheit und Bewußtſeyn vorauszuſetzen pflege, ſondern ſich nur auf die frühe Tagesſtunde berufe und ſomit indirect zuzugeben ſcheine, daß die Rechtfertigung aus der Natur des Gegenſtandes nicht geführt werden könne. Uns dagegen kann es gar nicht auffällig ſeyn, warum er die Gloſſolalie in ſeiner Vertheidigung aus dem Spiele läßt; denn beide Zuſtände, der des Zungenredners und der des Trunkenen, haben ja in der Erſcheinung wirklich die größte Aehnlichkeit. Endlich ſechstens brauchen wir bei unſerer Anſicht die Gloſſolalie der Jünger am Pfingſtfeſte durchaus nicht anders zu denken, als wie ſie auch von Paulus in der Korintherſtelle beſchrieben wird, und laſſen ſomit der Schrift, die die Identität beider in den beiden bekannten Stellen geſchilderten ekſtatiſchen Zuſtände durch directe und indirecte Zeugniſſe ſo ausdrücklich erhärtet, ihr ganzes und vollſtändiges Recht widerfahren. Wer dagegen bei der Gloſſolalie (Apſt. 2) an ein Reden in fremden Sprachen denkt, wird ſelbſt den beſtimmteſten Zeugniſſen und Andeutungen der Schrift keinen Glauben beimeſſen können, wenn er nicht mit Rückert, von der Relation des Lukas ausgehend, die Gloſſolalie

in der Korintherſtelle ebenſo faſſen will, wodurch er ſich aber eine doppelte ſchlimme Verantwortlichkeit auflegt, einmal, daß er derjenigen Relation, die nach allgemein gültigen Grundſätzen der Kritik nur einen ſecundären Werth haben kann, einen primären und normativen Charakter verleiht, dann daß er, wie Rückert ſelbſt eingeſteht, dem Apoſtel Paulus dann ganz unausbleiblich logiſche Fehler und andere Härten aufbürden muß.

So hat der durch den Gang der Unterſuchung geforderte Verſuch, die pauliniſche Relation bei der des Lukas als Regulativ der Auslegung anzuwenden, ſich durch den Erfolg ſelbſt als richtig bewährt, indem er geleiſtet hat, was von einem ſolchen Verſuche nur irgend zu erwarten ſteht. Licht, Klarheit und Verſtändlichkeit hat er in das Dunkel gebracht, die Schwierigkeiten geebnet, die Widerſprüche gelöſet und ſelbſt keine neue Schwierigkeiten und Probleme herbeigeführt, ſondern Alles, falls man nur die Tendenz des Schriftſtellers und den Standpunkt ſeiner Leſer gehörig beachtet, aufs Leichteſte und Natürlichſte beſeitigt und ſo die anderweitig geforderte Uebereinſtimmung beider Relationen, in deren Intereſſe der ganze Verſuch angeſtellt war, vollkommen beſtätigt. Und was könnte man noch mehr zur Empfehlung eines ſolchen Verſuchs erwarten? Somit iſt die Einſtimmigkeit beider Relationen und die Einerleiheit des gloſſematiſchen Zuſtandes am Pfingſtfeſt und in der korinthiſchen Gemeinde aufs evidenteſte dargethan, ohne daß einer von beiden Relationen irgend Gewalt angethan oder die ihr gebührende Glaubwürdigkeit verſagt würde. Denn das waren die beiden Klippen, an denen die bisherigen Verſuche ſcheiterten, daß man entweder die Einſtimmigkeit beider Relationen auf Koſten der Glaubwürdigkeit der einen von ihnen, gewöhnlich der des Lukas, oder aber ihre Glaubwürdigkeit auf Koſten ihrer durch Zeugniſſe der Schrift geforderten Einſtimmigkeit hervorhob und berückſichtigte. Wenn aber bei

dem jetzigen Zuſtande der Kritik und der Auslegungskunſt nicht wohl verborgen bleiben konnte, daß der pauliniſchen Relation vor der des Lukas der normative und primäre Charakter gebühre, und dennoch einige neuere Erklärer, trotz der von der Schrift geforderten Einſtimmigkeit beider Relationen, die Gloſſolalie der Apoſtelgeſchichte nicht nach den ihr von Paulus gewordenen Beſtimmungen verſtehen und reguliren wollten, ſondern ſie hier anders, und zwar von einem Reden in fremden Sprachen faßten, ſo iſt dieß inconſequente Verfahren wohl nur aus einer weniger bewußten, aber doch immer zu achtenden Pietät gefloſſen, die lieber einigen andern Schriftſtellen Gewalt anthun, als das ganze apoſtoliſche Wirken mit einem Mythus eröffnen wollte. Andere helfen ſich dann auch wohl auf andere Weiſe, indem ſie z. B. — mit welchem Rechte, das mögen ſie ſelbſt ſehen — entweder das Reden in fremden Sprachen als im Texte von Apgeſch. 2. gar nicht begründet darſtellen oder doch ſein Verhältniß zur Gloſſolalie ignoriren. Wir dagegen — und das gehörte für mich zu dem Erfreulichſten meiner ganzen Arbeit — haben nach den Grundſätzen einer geſunden Kritik und Auslegungswiſſenſchaft das nicht bloß der Pietät, ſondern auch dem Verſtande genügende Reſultat gefunden, daß die Relation des Lukas über die erſte chriſtliche Gloſſolalie mit der pauliniſchen Darſtellung dieſer Geiſtesgabe vollkommen harmonire und nicht erſt noch durch das Meſſer einer willkürlichen Kritik oder anderer Auslegungskünſte reformirt und zu dieſer Einförmigkeit erhoben werden müſſe. Denn wir kennen nur eine chriſtliche Gloſſolalie, welches iſt ein ekſtatiſches Reden in leiſen, unverſtändlichen Ausdrücken, Tönen und Lauten, und nur eine chriſtliche Hermeneutik, welches iſt eine dem Bedürfniſſe des jedesmaligen Hörers angemeſſene verſtändliche Auslegung des Gloſſenredners von ſeinen Gloſſen. Und dieſe Rechtfertigung der rückſichtlich ihrer Glaubwürdigkeit ſo häufig beeinträchtigten

Stelle (Apſt. 2) dürfte meiner Anſicht bei manchen Leſern nicht wenig zur Empfehlung dienen.

Nachdem ich nun den Inhalt der Gloſſolalie im N. T. nach allen ihren Beziehungen ganz ans Licht gezogen zu haben glaube, bleibt mir drittens noch übrig, über die verſchiedenen Formeln, die zur Bezeichnung dieſer einen Geiſtesgabe von den Schriftſtellern des N. T. gebraucht ſind, zu reden und beſonders ihre Entſtehung und ihre Angemeſſenheit zur bezeichneten Sache zu ermitteln. Uebrigens iſt wohl feſtzuhalten, daß die Wahrheit der bisherigen Erörterungen von der richtigen oder unrichtigen Ermittelung von dem eigentlichen Gehalte dieſer Formeln durchaus nicht abhängt, ſondern daß jene anerkannt werden kann, wenn auch dieſe verworfen werden müßte. Nur das möchte zur Empfehlung des eingeſchlagenen Wegs dienen, daß die richtige Ermittelung der Sache auch die richtige Ermittelung der ſie bezeichnenden Formeln präſumiren läßt, wenigſtens ſie um ein Bedeutendes erleichtert. Zur Einleitung in dieſe Unterſuchung mögen folgende Bemerkungen dienen. Als zugeſtanden darf ich wohl anſehen, daß wir an jenen Formeln techniſche Ausdrücke für eine gewiſſe Geiſtesgabe beſitzen, und daß ſie daher auch alle Beſchaffenheiten von ſolchen Ausdrücken theilen und dieſelben philologiſchen Operationen erfahren müſſen, die mit jenen vorgenommen werden, wenn man ihre urſprüngliche Bedeutung ermitteln will. Nun aber ſind die techniſchen Ausdrücke in der Regel kurze und darum dunkle, nur in einem gewiſſen Kreiſe und Gebiete verſtändliche, rückſichtlich ihrer Entſtehung beziehungsweiſe willkürliche und durch häufigen Gebrauch oft abgeſchliffene und abgekürzte Formeln, daher ihre Erklärung um ſo ſicherer iſt, je mehr ſie auf einer geſchichtlichen Baſis ruht, je mehr ſie die Bildung der Formeln aus dem Gebiete und Kreiſe, in dem ſie urſprünglich gebildet ſind, zu begreifen ſucht, je mehr ſie endlich eine

einzige und zwar der Ordnung nach die längſte zum Grunde legt und aus ihr die übrigen ableitet.

Aus dieſen Prämiſſen ergeben ſich für unſere Unterſuchung folgende drei Maximen: 1) Wir haben dahin zu ſehen, daß wir den Gebrauch unſerer Formeln geſchichtlich ſo weit hinauf als nur möglich, wenn es geht, bis zur Zeit ihrer Entſtehung in den heiligen Urkunden verfolgen. 2) Es muß unſer Streben ſeyn, ſie aus dem religiöſen Sprachſchatze der chriſtlichen Gemeinde, in der die durch ſie bezeichnete Sache zuerſt vorkam, dem der hieroſolymitaniſchen (Ap. Geſch. 2.), herzuleiten. Sollte es ſich nun finden, daß die Bezeichnung aus dem A. T. entlehnt iſt, ſo wird ein ſolcher Urſprung um ſo mehr für die Richtigkeit der Erklärung bürgen, als notoriſch iſt, daß die Chriſten und beſonders die Judenchriſten die einzelnen Erſcheinungen im chriſtlichen Gemeindeleben auf Weißagungen des A. T. zurückführten und aus dieſen ihre Bezeichnung entlehnten. 3) Wir müſſen ſämmtliche Formeln auf eine einzige Grundformel, welches vermuthlich die längſte ſeyn wird, zurückzuführen und aus ihr die übrigen abzuleiten ſuchen. Sind wir allen drei a) Maximen gleichmäßig und mit Erfolg nach-

a) Es muß bemerkt werden, daß die bisherigen Verſuche, unſere Formeln zu erklären, höchſtens von dem letzten Geſichtspunkte ausgegangen ſind, ohne die übrigen beiden zu berückſichtigen, weßhalb ſie ſich auch keiner allgemeinen Geltung erfreuen durften. Um nun doch wenigſtens flüchtig die Haupterklärungen zu beurtheilen, ſo möge, abgeſehen von dem eben gemachten allen gemeinſamen Vorwurfe und von alle dem, was ſich aus der Natur des bezeichneten Gegenſtandes dagegen einwenden läßt, über die einzelnen nach ihrem bloß ſprachlichen Elemente Folgendes geſagt werden. Es gibt drei Klaſſen von Erklärungen, je nachdem man γλῶσσα entweder als Zunge, Sprachorgan, oder als Ausdruck, Redeweiſe, oder als Sprache, Dialekt faßt. Die erſte Klaſſe wird von Barbili und Eichhorn vertreten, die jedoch ſelbſt ihre Erklärung auf die Korintherſtelle — denn ſchwerlich würde ein Zungenredner mit fremden Sprachorganen (ἑτέρ. γλ. λ.) oder auch mit neuen Sprachorganen (καιν. γλ. λ.)

gekommen, ſo iſt die höchſte Probabilität, daß wir richtig erklärt haben.

Vergegenwärtigen wir uns nun zunächſt ſämmtliche

---

reden können — beſchränkt und ſomit auf die Anwendbarkeit derſelben auf alle Stellen des N. T. verzichtet haben. Allein dieſelbe Schwierigkeit kehrt auch in der Korintherſtelle wieder, wo das ἑτερόγλωσσος (1 Kor. 14, 21) von dem Zungenreden zu verſtehen iſt. Außerdem könnte auch ὁ λαλῶν γλώσσαις (1 Kor. 14, 6. 8) nicht geſagt werden, da kein Einzelner mehrere Sprachorgane hat. Die zweite Klaſſe der Erklärer, welche γλῶσσα gleich Rede, Redeweiſe (τὸ λαλούμενον) nehmen, theilt ſich in mehrere Arme, je nachdem ſie die Natur der Gloſſolalie verſchieden faſſen. Neander zuerſt legt die Formel καιν. γλ. λ. (Mark. 16, 17) zum Grunde, und obgleich er wegen der Codices die Markusſtelle für einen ſpäteren Zuſatz hält, ſo ſetzt er ſie doch behufs ſeiner Hypotheſe als wirklich von Jeſu geſprochen voraus. Zunächſt bedeute jene Formel immer, meint er, in neuen d. i. in Geiſtesſprachen reden (Luk. 21, 15) und bezeichne jedes Reden der Chriſten, ſofern dieſes vom Principe des heiligen Geiſtes durchdrungen ſey, und in dieſem Sinne habe ſie auch Jeſus in der Markusſtelle verſtanden (?). Später jedoch, als ſich der heilige Geiſt am Pfingſtfeſte an den Jüngern ſo beſonders kräftig erwieſen, hätten dieſe jene allgemeine Formel auf die damals ertheilte, beſondere Geiſtesgabe bezogen und beſchränkt. So ſeyen jene Worte Jeſu der Urſprung aller aus γλῶσσα und λαλεῖν zuſammengeſetzten Formeln für jene Geiſtesgabe geworden. Denn das ἑτέρ. γλ. λ. (Ap. Geſch. 2) ſey nur ein anderer Ausdruck für καιν. γλ. λ. und durch den häufigen Gebrauch ſey, wie häufig, die längere Formel in die kürzere γλ. λ. umgewandelt. Allein waren die Worte καιν. γλ. λ. wirklich Worte Chriſti und wurden ſie von der Gloſſolalie gedeutet, wie hätten dann doch die Chriſten, den Ausdruck ihres Herrn verlaſſend, eine neue, nicht kürzere Formel, ἑτέρ. γλ. λ., dafür bilden ſollen? und müßten wir dann nicht auch (Ap. Geſch. 2.) eine Andeutung davon finden, daß jetzt jene Verheißung Chriſti erfüllt ſey? Endlich aber geben wir zwar zu, daß längere Formeln durch den häufigen Gebrauch verkürzt werden können, allein nicht ſo, daß gerade das Weſentliche, wie hier das καινός, ausgeſtoßen wird. Zur zweiten Klaſſe gehört ferner Bleek, wenn er γλῶσσα von einer unverſtändlichen Rede, d. i., wie er erklärt, von obſoleten, ungebräuchlichen, provinciellen, poetiſchen Ausdrücken verſteht und, γλ. ſo gefaßt, dann die kürzere Formel γλ. λ. zum Grunde legt,

Formeln in Verbalform, die von der Gloſſolalie im N. T. gebraucht werden. Sie lauten: ἑτέραις γλ. λ.

---

um daraus die übrigen längeren abzuleiten, wogegen doch die Natur ſolcher techniſchen Ausdrücke die zu ſeyn pflegt, zuerſt in den längern Formeln zu exiſtiren, um dann der Bequemlichkeit wegen und aus andern Gründen in die kürzeren umgebildet zu werden. Abgeſehen nun davon, daß nach dieſes Gelehrten eigener Meinung doch die ganze Rede des Zungenredners nicht aus lauter ſolchen Gloſſen zuſammengeſetzt ſeyn kann und ſie alſo durch die Bezeichnung γλῶσσαι nicht nach ihrem ganzen Inhalte, ſondern nur nach ihren weſentlichſten Theilen bezeichnet ſeyn müßte, ſo trifft zuerſt dieſe Erklärung jedenfalls der Vorwurf, daß ſie die Formel nicht aus dem Sprachſchatze des Gebietes und Kreiſes, in dem ſie urſprünglich gebildet iſt, zu begreifen ſucht. Denn da ihr urſprüngliches Gebiet das religiöſe war und ihr urſprünglicher Kreis die judenchriſtliche Gemeinde in Jeruſalem, wo ſich ja jene Geiſtesgabe zuerſt, nämlich am Pfingſtfeſte, zeigte, ſo iſt es nicht genug, wenn man gezeigt hat, daß γλῶσσα bei Grammatikern oder auch ſonſt in gutem Griechiſch in der obigen Bedeutung wirklich vorkommt, ſondern es mußte aus der religiöſen Redeweiſe jener Gemeinde oder überhaupt des jüdiſchen Volks nachgewieſen werden, daß jener techniſche Ausdruck in der genannten Gemeinde und der in ihr üblichen religiöſen Sprache ſo gebildet werden konnte. Ferner gibt die Formel ἑτέρ. γλ. λ. dann gar keinen Sinn; denn dieſe würde ja dann eigentlich heißen: in ausländiſchen unverſtändlichen Ausdrücken reden, d. h. ſie würde nur eine Abart des Redens in fremden Sprachen bezeichnen, die darin beſtände, daß ſie wunderbarer Weiſe aus der fremden Mundart nur die Gloſſen auswählte. Geben wir aber auch die ungenaue Faſſung dieſer Formel von Bleek zu, daß ſie nämlich aus einer fremden Sprache entlehnte Wörter bezeichne, die eben deßwegen den Hörern Gloſſen wären, ſo bekämen wir doch immer, weil ja jene fremden Wörter ſehr zahlreich ſeyn müßten, da ſonſt die ganze Rede nicht nach ihnen benannt werden könnte, ein Reden in fremden Sprachen, wenn auch nicht in fremden Gloſſen und wenn auch mit einigen einheimiſchen Ausdrücken, ſeltſam verſetzt. Ferner da doch die Formel ἑτέρ. γλ. λ. mit der andern γλ. λ. identiſch ſeyn ſoll, ſo müßte auch dieſe nur ein Reden in aus fremden Sprachen entlehnten Ausdrücken bezeichnen, was mit der Anſicht dieſes Gelehrten ja durchaus ſtreitet. Ebenſo wenig kann aber auch die Formel καιναῖς γλ. λ. erklärt werden. Denn faſſen wir καινὸς auch in ſeiner ein=

(Ap. Geſch. 2, 4; vgl. 1 Kor. 14, 21) καιναῖς γλ. λ. (Mark. 16, 17) und γλώσσαις λ. (Ap. Geſch. 10, 44 — 47; 11, 15. 17;

---

zig noch möglichen Bedeutung „ſeltſam, ungewöhnlich", ſo paßt doch auch dieſe nicht; denn gab es auch gewöhnliche Gloſſen? oder war die Gloſſe in Bleek's Sinn nicht eben ein ungewöhnlicher Ausdruck? — Zur zweiten Klaſſe gehört endlich auch der jüngſte Erklärer Dav. Schulz. Auch dieſer geht von der kürzeren Formel γλ. λ. aus und erklärt γλῶσσα für eine unverſtändliche Rede. So weit alſo ſtimmt Schulz mit Bleek zuſammen; in der Auffaſſung der Unverſtändlichkeit der Rede weicht er jedoch wegen ſeiner verſchiedenen Anſicht von dem chriſtlichen Gloſſenweſen von ihm ab, indem er jene darin ſetzt, daß der Zungenredner mit Exclamationen (z. B. Halleluja, Hoſianna, Ju, Eua, Evoe ꝛc.), Tönen und Lauten, Jauchzen und Frohlocken, Lachen und Singen, Trällern und Pfeifen laut werde, daher er γλῶσσα auch regelmäßig, ſeinen Sinn beſchreibend, durch Jubelweiſen oder Jubeltöne überſetzt. Allein troß aller aufgewandten Mühe hat auch Schulz die Aufgabe nicht gelöſt, jene Bedeutung von γλῶσσα aus dem religiöſen Sprachgebiete der Juden oder Judenchriſten, ſey es im A. oder im N. T., zu erweiſen; denn da, wo γλῶσσα in dieſem Umkreiſe von einer unverſtändlichen Rede vorzukommen ſcheint, bedeutet es nur Zunge, Sprachorgan, welche Bedeutung dieſer Gelehrte ſelbſt als zur Erklärung unſerer Formeln unzuläſſig verwirft. Daß ferner nicht an laute Exclamationen, an ein Jubeln und Frohlocken zu denken ſey, möchte wohl ſchon aus dem einen Ausdrucke προσεύχεσθαι γλώσσῃ erhellen (1 Kor. 14, 14). Endlich vermag dieſer Gelehrte auch die Formel ἑτέρ. γλ. λ. und καιναῖς γλ. λ. nicht zu erklären. Ἑτέρ. γλ. λ. und ebenſo auch die letzte Formel bedeutet ihm nämlich ein Lautwerden in anderen, d. i. anderen, als den gewohnten, Jubelweiſen, welches er (Ap. Geſch. 2, 6. 8. 11) dahin erklärt, daß es ſey ein Jubeln nach der Weiſe der fremden Völker; denn διάλεκτος iſt ihm (Ap. Geſch. 2) auch eine unverſtändliche Rede, eine Jubelweiſe (?). Dann haben wir freilich nicht ein Reden in fremden Sprachen, ſondern, was aber noch ſchwerer zu begreifen iſt, ein Jubeln in fremden Sprachen, Tönen und Lauten, und als ein ſolches Jubeln müßte wegen der auch von ihm behaupteten Identität der Formeln ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν und γλ. λ. auch die Gloſſolalie in der Korintherſtelle gefaßt werden. — Die dritte Klaſſe der Erklärer, welche bei unſern Formeln aller-

15, 8; 19, 6; 1 Kor. 12, 30; 14, 5. 23. 39), wobei zu merken iſt, daß bei der letzten Formel auch der Pluralis γλώσσαις vorkommt, wenn auch das Subject ein Singularis iſt (1 Kor. 14, 5. 6. 18). Von dieſer letzten Formel kommen ferner noch folgende Variationen vor: γλώσσῃ λαλ. (1 Kor. 14, 2. 4. 13. 27) und ἐν γλώσσῃ λαλ. (1 Kor. 14, 19), jedoch nicht διὰ τῆς γλώσσης λαλ. (1 Kor. 14, 9), denn hier ſteht γλῶσσα von der Zunge, d. i. dem menſchlichen Sprachwerkzeuge. Es fragt ſich nun, welche von den drei oben angeführten Hauptformeln wir als die älteſte und urſprünglichſte anzuſehen haben, deren Bedeutung wir daher bei den übrigen zum Grunde legen dürfen. Nun aber kann γλώσσαις λ. nicht jene älteſte und urſprünglichſte ſeyn, ſchon aus dem Grunde nicht, weil ſie die kürzeſte iſt. Hierzu kommt jedoch, daß ſie ſowohl von Paulus als von Lukas nicht undeutlich als die ſpätere bezeichnet wird; denn Paulus zuerſt, der jedenfalls auch die längere Formel ἑτέρ. γλ. λ. kennt (1 Kor. 14, 21), gebraucht ſtets die kürzere

---

wärts an fremde Sprachen denken, hat in der jüngſten Zeit Rückert vertreten. Dieſer legt die Formel ἑτέρ. γλ. λ. zum Grunde und muß dann die Entſtehung der kürzern Formel γλ. λ. aus einer Abſchleifung durch häufigen Gebrauch erklären. Allein gegen eine ſolche Annahme iſt zu erwidern, daß gerade das weſentliche Merkmal des Begriffs, das ἕτερος — denn in irgend einer Mundart ſpricht ja ein Jeder — ausgeſtoßen wäre. Außerdem aber läßt ſich die Bildung der Formel καιναῖς γλ. λ. nicht rechtfertigen. Denn wollten wir auch zugeben, daß hierdurch auch nicht eigentlich neue Sprachen, d. i. Sprachen, wie ſie früher noch nicht auf der ganzen Welt exiſtirt hätten, bezeichnet würden, und mit den Freunden dieſer Anſicht nur an die den einzelnen Gloſſenrednern früher völlig unbekannten Sprachen denken, ſo ſtreitet doch eine ſolche vorausgeſetzte gänzliche Unbekanntſchaft mit den zu redenden Sprachen mit dem Thatbeſtande der Sache, wie er (Ap. Geſch. 2, 9 ff.) dargeſtellt wird, denn es hatten die Jünger jene Sprachen früher doch wohl ſchon dann und wann zur Feſtzeit in Jeruſalem reden hören, und bei dieſer Vorausſetzung ſchon konnten ſie ihnen nicht mehr „neu" im obigen Sinne ſeyn.

γλ. λ., wodurch er deutlich genug zu erkennen gibt, daß die letztere wenigſtens in Korinth damals die üblichere war und dort bereits ſchon an die Stelle der aus der Schrift entlehnten andern Formel getreten ſeyn mußte. Dieſe Vermuthung wird auch von Lukas beſtätigt, denn in allen Stellen der Apoſtelgeſchichte, wo von der Gloſſolalie die Rede iſt, finden wir die Formel γλ. λ., ausgenommen allein Ap. Geſch. 2. Dieſes Kapitel enthält aber augenſcheinlich einen älteren, von einem paläſtinenſiſchen Judenchriſten verfaßten Bericht, den Lukas ſchon vorgefunden (Ev. Luk. 1, 1 ff.) und ſeinen Denkwürdigkeiten eingeſchaltet hat. Wenn daher ἑτέρ. γλ. λ. bei einem frühern Schriftſteller, γλ. λ. dagegen bei dem ſpäter ſchreibenden Lukas vorkommt, ſo muß γλ. λ. doch wohl die ſpätere Formel ſeyn. Es könnte nun noch zwiſchen καιναῖς γλ. λ. und ἑτέρ. γλ. λ. gewählt werden, allein daß ἑτέρ. γλ. λ. von beiden die älteſte und urſprünglichſte Formel iſt, erhellt aus folgenden Gründen. Erſtens: freilich gebe ich zu, daß καιναῖς γλ. λ. (Mark. 16, 17) von der chriſtlichen Gloſſolalie gebraucht iſt, ferner, daß, wenn Chriſtus dieſe Worte wirklich geſprochen hat, dieſer Ausdruck früher exiſtirt hat, als alle Formeln, die von den Chriſten für dieſe Geiſtesgabe erſt noch gebildet werden ſollten, ſo wie, daß dieſe bei der Bildung dieſer Formeln auf den urſprünglichen Ausdruck ihres Meiſters gewiß Rückſicht nahmen. Allein die Prämiſſe dieſer Conceſſionen kann ich nicht zugeben: Chriſtus hat dieſe Worte gewiß nicht geſprochen, oder wenigſtens doch nicht ſo geſprochen. Was uns zu dieſer Behauptung berechtigt, das iſt die bekannte kritiſche Verdächtigkeit des Bruchſtücks, in dem unſere Stelle vorkommt. Freilich weiß ich wohl, daß mit der Unechtheit einer Erzählung in einer neuteſtamentlichen Schrift recht gut die hiſtoriſche Wahrheit des Erzählten beſtehen könne; und auch ich bin der Meinung, daß jenes verdächtige Bruchſtück (Mark. 16, 9—20) ſchon ſehr frühzeitig zum Markusevangelium hinzugefügt ſey — denn

darauf führen die Zeugniſſe einiger alten und guten Codices, welche das Bruchſtück haben — und daß Chriſtus Aehnliches noch vor ſeiner Himmelfahrt geſagt haben möge. Von der Gloſſolalie kann er aber keinenfalls geſprochen haben; denn ſonſt würde doch ſchwerlich ſo bald nachher in der Nähe des Ortes ſelbſt, wo ſich ſeine Verheißung erfüllte, eine neue und nicht kürzere Formel, ἑτέρ. γλ. λ. (Ap. Geſch. 2, 4), in Umlauf gekommen ſeyn, und der Bericht von dem Pfingſtereigniſſe würde wohl irgend eine Anſpielung auf dieſe Verheißung enthalten. Wir haben daher in καιναῖς γλ. λ. nur eine ſpätere Formel für die Gloſſolalie anzuerkennen, die zur Zeit der Hinzufügung jener Schlußworte zum Markusevangelium in der chriſtlichen Gemeinde gebräuchlich war. Zweitens iſt es ſchon an ſich wahrſcheinlich, daß wir in ἑτέρ. γλ. λ. die älteſte Formel beſitzen, denn dieſer Ausdruck findet ſich bei der Erzählung der Begebenheit ſelbſt gebraucht, welche zur Bildung einer ſolchen Formel die erſte Veranlaſſung gab, und es ziemt ſich, für die erſte Erſcheinung einer Thatſache auch den für ſie zuerſt gebildeten Namen zu gebrauchen. Hätte aber auch der Verfaſſer von Ap. Geſch. 2. eine andere Bezeichnung gebrauchen wollen, ſo hätte er es ſchwerlich gekonnt, da er ſie doch aus demſelben Sprachvorrathe entnehmen mußte, aus dem die Bildner der urſprünglichen Formel für die Gloſſolalie die ihrige kurz vorher entnommen hatten; denn beide, der Verfaſſer von Ap. Geſch. 2. und dieſe Bildner, waren ja paläſtinenſiſche Judenchriſten. Zur Evidenz wird aber das hohe Alter und die Urſprünglichkeit des ἑτέρ. γλ. λ. gebracht dadurch, daß aus 1 Kor. 14, 21. ſeine von einem Apoſtel bezeugte Entlehnung aus der Schrift a) nach-

a) Allein, ſo könnte man ſagen, iſt die Bezeichnung ἑτέρ. γλ. λ. wirklich aus Jeſ. 28, 11. entlehnt, ſo hätte doch Petrus in ſeiner Rede (Ap. Geſch. 2, 14—36) unter andern Schriftſtellen, namentlich neben der Weißagung aus dem Joel, auch dieſe anführen ſollen. Aber wie dann, wenn Petrus ſich in jenem ent-

gewieſen werden kann; denn bei dem beſtimmten Streben der erſten Chriſten und unter ihnen beſonders der Juden⸗chriſten, die Bezeichnungen aller neuen Inſtitutionen und Er⸗ſcheinungen in dem Gemeindeleben aus den Typen und Weißagungen, überhaupt dem Sprachvorrathe des A. T. zu entnehmen, kann die Urſprünglichkeit derjenigen Bezeich⸗nung nicht mehr zweifelhaft ſeyn, die ſich erweislich auf eine beſtimmte Stelle der Schrift gründet. Die Bedeutung je⸗ner urſprünglichen Formel ἑτέρ. γλ. λ. nun haben wir ſchon oben (S. 734 ff.) weitläufig dargethan, als wir über das ἑτερόγλωσσος (1 Kor. 14, 21) redeten. Sie iſt: in frem⸗den, d. i. unverſtändlichen Reden ſprechen. Daſſelbe oder doch etwas Aehnliches müſſen auch die übrigen Formeln bedeuten, denn ſie können aus jener nur entweder durch eine bloß formelle Umbildung oder durch eine etwas andere Auffaſſung des bezeichneten Gegenſtandes entſtanden ſeyn.

Γλώσσαις λ. zuerſt ſcheint auf erſterem Wege ent⸗ſtanden zu ſeyn, da hier kein neues Prädicat hinzugetreten iſt. Allein wie iſt es aus ἑτέρ. γλ. λ. entſtanden? Zunächſt könnte man meinen, dieſe als die ältere Formel ſey durch

ſcheidenden Augenblicke jener altteſtamentlichen Stelle nicht er⸗innerte? wenn er erſt durch das Ereigniß ſelbſt getrieben ward, eine Andeutung darauf im A. T. zu ſuchen, und nun die Je⸗ſaiasſtelle erſt verſtehen lernte und ihre Anwendbarkeit auf ihre damalige Lage erkannte? Außerdem aber dürfte die Anführung der joeliſchen Weißagung für das Pfingſtereigniß in mancher Hinſicht paſſender ſeyn. Denn es wurde durch ſie theils die Mittheilung nicht bloß einer einzelnen Geiſtesgabe, ſondern des heiligen Geiſtes überhaupt und zwar eine Geiſtesmittheilung an Alle ohne Unterſchied beſtimmt verkündet, theils aber auch das Daſeyn der meſſianiſchen Zeit deutlich ausgeſprochen. Frei⸗lich hätte der Verfaſſer von Ap. Geſch. 2, weil er den Ur⸗ſprung der Formel ἑτέρ. γλ. λ. gewiß kannte, auch Jeſ. 28, 11. dem Petrus in den Mund legen können; allein dadurch hätte er nur den Verdacht einer unredlichen Berichterſtattung auf ſich geladen, weil mit der Sache nicht ſogleich ihr Name gegeben zu ſeyn pflegt. Daß er es nicht that, verbürgt uns die Glaubwür⸗digkeit ſeiner Erzählung.

den häuſigen Gebrauch in jene kürzere abgeſchliffen worden, aber hier muß derſelbe Einwand gemacht werden, der ſchon oben gegen eine ſolche Umwandlung des *ἑτέρ. γλ. λ.* (in fremden Sprachen reden) in *γλ. λ.* gemacht iſt, daß nämlich nicht das weſentliche Merkmal *ἕτερος* aus dem Begriff ausgeſtoßen werden kann. Gewiß richtig iſt daher die Annahme, daß *γλ. λ.* nur die echt griechiſche Formel für jenen aus der Schrift entlehnten hebraiſirenden Ausdruck iſt. Der reine griechiſche Dialekt kannte weder *γλῶσσα* in der Bedeutung Rede, noch *ἕτερος* in der Bedeutung unverſtändlich, wohl aber *γλῶσσα* allein in der Bedeutung einer unverſtändlichen Rede a); daher die beſſer griechiſch redenden Chriſten der Deutlichkeit der Bezeichnung wegen ſtatt *ἑτέραις γλώσσαις* das einfache *γλώσσαις* gebrauchen

a) Dieſe Bedeutung hat Bleek durch viele Beiſpiele aus den Profanſcribenten gründlich erwieſen, auf den ich mich hier nur berufe. Daß das charakteriſtiſche Merkmal aller Gloſſen ihre Unverſtändlichkeit geweſen ſey, möchte aus folgenden beiden, auch dort citirten Stellen am beſten erhellen: Becker, Anecd. vol. I. p. 87. (im Antiatticistes): *γλώττας· τὰς τῶν ποιητῶν ἢ ἅς τινὰς ἄλλας ἐξηγούμεθα,* und Stromat. I, 1. (ed. Colon. 1688) p. 338: *Διάλεκτος δέ ἐστι λέξις ἴδιον χαρακτῆρα τόπου ἐμφαίνουσα· ἡ λέξις ἴδιον ἢ κοινὸν ἔθνους ἐπιφαίνουσα χαρακτῆρα· φασὶ δὲ οἱ Ἕλληνες διαλέκτους εἶναι τὰς παρὰ σφίσι πέντε, Ἀτθίδα, Ἰάδα, Δωρίδα, Αἰολίδα καὶ πεμπτὴν τὴν κοινήν· ἀπεριλήπτους δὲ οὔσας τὰς τῶν βαρβάρων φωνὰς μηδὲ διαλέκτους, ἀλλὰ γλώσσας λέγεσθαι.* In der erſten Stelle nämlich werden unter *γλῶσσαι* alle die Ausdrücke und Reden verſtanden, die noch einer *ἐξήγησις*, einer Erklärung bedürfen; in der zweiten wird die *γλῶσσα* als unverſtändliche Rede von der verſtändlichen *διάλεκτος* unterſchieden, weßwegen bei den Griechen nur die griechiſche Sprache auf den ehrenden Namen *διάλεκτος* Anſpruch machen konnte, die unverſtändlichen fremden Sprachen dagegen (*αἱ ἀπερίληπτοι τῶν βαρβάρων φωναί*) nicht Dialekte, ſondern Gloſſen hießen. Den Grund der Unverſtändlichkeit unſerer Gloſſen ſuchen wir jedoch natürlich mit Bleek nicht in dem Gebrauche von obſoleten, dichteriſchen, provinciellen, ungebräuchlichen Ausdrücken, ſondern, wie oben gezeigt, im leiſen, unvernehmlichen Vortrage der Gloſſenredner.

mußten. Dieſe ſchon an ſich natürliche Erklärung rechtfertigt ſich auch durch die Beſchaffenheit der Stellen, in denen jene beiden Formeln vorkommen. Denn nur, wo die Darſtellung ſich in einem durchaus hebraiſirenden Kolorit bewegt (Apſt. 2, 4) oder wo eine Stelle aus dem A. T. ſelbſt citirt wird (1 Kor. 14, 21), findet ſich die hebraiſirende Formel ἑτέραις γλ. λ., dagegen in denſelben Büchern dieſelben Männer, weil ſie ſich auf das Griechiſche verſtanden und zu Griechen ſprachen, Paulus nämlich zu den Korinthern, Lukas zum Theophilos (Ev. Luk. 1, 4. Apſt. 1, 1), deſſen Name ſchon auf ſeinen griechiſchen Urſprung deutet, an allen andern Stellen, wo ſie ſelbſt referiren, *conſtant* die griechiſche Formel γλ. λ. gebrauchen, eine Erſcheinung, die bis jetzt noch nicht berückſichtigt iſt und ſchwerlich anders erklärt werden dürfte. Als urſprüngliche Formel für die Gloſſolalie bei den griechiſchen Chriſten haben wir daher die Formel γλώσσαις λαλεῖν anzuſehen, und zwar als identiſch mit der älteſten und hebraiſirenden Formel ἑτέρ. γλ. λ., welche bei den paläſtinenſiſchen Judenchriſten gebraucht wurde. Es kommen freilich ſtatt γλώσσαις (Plur.) λαλ. beim Paulus noch die beiden andern Formeln, γλώσσῃ (Sing.) λαλεῖν und ἐν γλώσσῃ λαλεῖν, vor, allein dieſe müſſen ſpätern Urſprungs ſeyn. Denn es wird die Urſprünglichkeit des Pluralis von γλ. in unſerer Formel theils durch die ihr zum Grunde liegende Stelle aus dem A. T. (Jeſ. 28, 11), wo ſich der Pluralis findet, und die parallelen Formeln ἑτέρ. γλ. λ. und καιναῖς γλώσσαις λαλ., theils durch folgende Stellen 1 Kor. 14, 5. 6. 8. [a]), wo

a) Dieſe Stellen haben den genauern Interpreten manche Mühe gemacht. Die einzig erträgliche Erklärung ſcheint noch die zu ſeyn, daß man den Pluralis von den verſchiedenen Gloſſenarten, den γένη γλωσσῶν (1 Kor. 12, 10. 28), deutet. Allein abgeſehen davon, daß der Pluralis, ſtreng genommen, doch nur die Vielheit, nicht die Verſchiedenartigkeit der Gloſſen bezeichnet, ſo paßt dieſe Deutung auch nicht in den Zuſammenhang. Denn Paulus ſtellt an allen dieſen Stellen nicht die, welche in den verſchiedenen

auch ein Einzelner nicht in einer γλώσσῃ, ſondern in γλώσσαις redet, ſehr wahrſcheinlich gemacht. In den griechiſchen Gemeinden finden wir daher folgende Ausdrücke für das chriſtliche Zungenreden, die hier angegeben werden ſollen in der Reihefolge, wie ſie dort gebildet wurden: zuerſt γλώσσαις λαλ. ohne Rückſicht darauf, ob einer oder mehrere Zungenredner redeten, oder ob der eine Zungenredner in einer oder mehreren Gloſſen laut wurde; dann, als man der Deutlichkeit wegen die Anzahl der Redner und Gloſſen unterſchied, γλώσσῃ und γλώσσαις λαλ., und endlich ἐν γλώσσῃ λ., womit zu vergleichen ſind Ausdrücke, wie λαλ. ἐν προφητείᾳ, ἐν γνώσει u. ſ. w. (1 Kor. 14, 6). Bald trieb auch das Bedürfniß dazu, nach Analogie der urſprünglichen Verbalformen ſubſtantiviſche Ausdrücke zu bilden, und einen ſolchen Ausdruck finden wir beim Paulus in γλῶσσα (1 Kor. 12, 10. 28. 13, 8. 14, 22. 26). Eigentlich hätte freilich aus γλώσσαις oder γλώσσῃ λαλεῖν das Subſtantivum γλωσσολαλία gebildet werden ſollen, allein man zog wohl γλῶσσα theils ſeiner Kürze wegen vor, theils aber deßwegen, weil erſteres kein in der griechiſchen Sprache gangbarer Ausdruck war. Uebrigens kommt γλῶσσα ganz in denſelben Bedeutungen vor, in denen etwa γλωσσολαλία vorkommen könnte. Im activen Sinne gebraucht, bedeutet es das Reden in Gloſſen (1 Kor. 12, 10. 28. 13, 8. 14, 22); paſſiviſch gebraucht, bezeichnet es das in Gloſſen Geredete oder zu Redende (1 Kor. 14, 26). An eine Bedeutung von γλῶσσα = Zungengabe (χάρισμα γλ.) etwa 1 Kor. 13, 8. zu denken, iſt

Arten der Gloſſen ſprechen, denen, welche ſich einer und derſelben Gloſſe bedienen, gegenüber, ſondern er vergleicht den gloſſematiſchen Zuſtand überhaupt mit dem prophetiſchen, und dann, wie aus dem antithetiſchen Parallelismus erhellt, gebraucht Paulus (1 Kor. 14, 19) ganz in demſelben Sinne von ſich den Ausdruck ἐν γλώσσῃ λαλ., wie in dem Verſe vorher γλώσσαις λαλ. Jener Pluralis erklärt ſich aber einfach, wenn wir γλώσσαις λαλ. für die im Anfange einzig gebräuchliche Formel für das γλ. λ. in den griechiſchen Gemeinden anſehen.

ſchon aus etymologiſch-ſprachlichen Rückſichten unſtatthaft, denn γλῶσσα kann auch hier nichts Anderes bedeuten ſollen, als etwa γλωσσολαλία bedeuten könnte, für das es ja geſetzt iſt a).

Nachdem wir ſo die Formel γλώσσαις λαλ. ſammt allen ihren Modificationen aus der einen urſprünglichen Formel ἑτέραις γλ. λ. beſtimmt und abgeleitet haben, haben wir zweitens noch die Bedeutung und das Verhältniß von καιναῖς γλ. λ. (Mark. 16, 17) zu dem letztgenannten Ausdrucke zu ermitteln. Wie kann nun καιναῖς γλ. λ. eine Bezeichnung für die Gloſſolalie ſeyn? Zunächſt könnte man das καινὸν hier ſo erklären wollen, wie in dem bekannten Ausdrucke καινὸν κτίσμα. Dann wären die γλῶσσαι καιναὶ neue Reden deßwegen, weil ſie nicht mehr aus dem Geiſte der Welt, ſondern aus dem die Chriſten erfüllenden heiligen Geiſte geredet würden. Allein in dem Sinne müßte nicht bloß die Gloſſolalie, ſondern alle Reden der wahren Chriſten müßten καιναὶ γλῶσσαι genannt werden. Daher ſcheint καιν. γλ. λ. gleichbedeutend zu ſeyn mit dem lateiniſchen novis h. e. inauditis linguis loqui, deutſch: in ſeltſamen Zungen reden. Daß die Gloſſolalie etwas Seltſames und Auffallendes in ihrer Erſcheinung hatte (Apſt. 2, 7) und daher ſehr gut ſo benannt werden konnte, leuchtet ein. Uebrigens wäre immer noch die Frage zu beantworten, warum gerade hier dieſe neue Formel ſtatt der ſchriftmäßigen ἑτέρ. γλ. λ., dem ſie jedenfalls bis auf das καιναῖς nachgebildet iſt, gebraucht wurde. Die Antwort iſt deutlich aus dem Zuſammenhange, in dem ſie vorkommt.

a) Ueber die γένη γλωσσῶν (1 Kor. 12, 10. 28) und die γλῶσσαι τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ἀγγέλων habe ich oben (S. 734) geſprochen. Schon an dieſer Stelle deutete ich an, daß es außer den beiden Hauptarten der Gloſſen, nämlich den Gloſſen mit und ohne Auslegung, noch manche andere dieſen untergeordnete geben könne. Eine ſolche haben wir im Verlauf unſerer Unterſuchung in Apſt. 2. gefunden, wo von Gloſſen, die mit Auslegungen in theilweiſe unbekannten Sprachen verknüpft waren, alſo von einer Abart der erſten Hauptart die Rede iſt.

Denn da die Gloſſolalie hier als ein σημεῖον beſchrieben wird, ſo war es hier paſſender, ſie von der Seite ihrer Seltſamkeit und Wunderbarkeit, als von Seiten ihrer Unverſtändlichkeit aufzufaſſen, und dieß iſt durch ihren Namen καιν. γλ. λ. geſchehen. Doch will man von mir wiſſen, in welcher Gegend der Chriſtenheit dieſe Formel urſprünglich gebildet und gebraucht ſeyn möchte, ſo kann ich nur folgende ſehr wahrſcheinliche Vermuthung, aber doch immer nur eine Vermuthung aufſtellen. Ich meine nämlich, daß ſie von römiſchen Chriſten ausgegangen ſey. Denn zuerſt von griechiſchen Chriſten konnte ſie nicht ausgehen, weil dieſe zu dem γλῶσσα in ihrem Sinne nicht das Prädicat καινὸς hinzuſetzen konnten, und die paläſtinenſiſchen Chriſten und mit ihnen alle Judenchriſten hatten ja ſchon die Formel ἑτέρ. γλ. λαλεῖν. Dann aber finden wir jene Formel im Markusevangelium, in dem ja auch ſonſt Romanismen (man denke z. B. nur an das σπεκουλάτωρ Mark. 6, 27) vorkommen und das nach äußern und innern Zeugniſſen wenn nicht in Rom, ſo doch für die römiſche Gemeinde geſchrieben iſt. Es hat daher gar nichts Unwahrſcheinliches, auch den Zuſatz (Mark. 16, 9—20) in Rom entſtanden zu denken; ja wenn ihn ein Chriſt in einer andern Gegend machte, ſo mußte er ſchon, wollte er im Sinne des Verfaſſers des Markusevangeliums ſchreiben, etwaige techniſche Ausdrücke, die in der römiſchen Gemeinde beſonders gebildet waren, auch zu den ſeinigen machen. Nun aber iſt es höchſt wahrſcheinlich, daß das καιν. γλ. λ. zu ſolchen bei den römiſchen Chriſten beſonders lautenden techniſchen Kunſtausdrücken gehörte. Denn wollten die römiſchen Chriſten die Gloſſolalie in ihrer eigenen, d. i. der lateiniſchen Sprache bezeichnen, ſo konnten ſie weder die paläſtinenſiſche, noch die griechiſche Formel wörtlich überſetzen. Die paläſtinenſiſche nicht, denn peregrinis linguis loqui, was die Ueberſetzung von dem ἑτέρ. γλ. λ. ſeyn würde, würde jeder Lateiner nur von fremden, nicht von unverſtändlichen Sprachen deuten können; ebenſo

wenig aber auch die griechiſche Formel, denn lingua hat im Lateiniſchen nicht wie das griechiſche γλῶσσα die Bedeutung einer unverſtändlichen Sprache. Daher mußte von den lateiniſchen Chriſten eine andere, freilich möglichſt ähnliche, aber doch dem Genius ihrer Sprache mehr angemeſſene Formel gebildet werden, und dieſe wäre dann das novis h. e. inauditis linguis loqui geweſen. Wie ſehr eine ſolche Bezeichnung zur Natur der Gloſſolalie, ſo wie zu dem Charakter der die prodigia, signa, miracula u. ſ. w. beſonders hervorhebenden Römer paßt, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden. Ich vermuthe alſo, daß in der Formel καιν. γλ. λ. uns die griechiſche Ueberſetzung des in den lateiniſchen Gemeinden einheimiſchen Namens für die Gloſſolalie: „novis linguis loqui" überliefert ſey.

Somit iſt das Reſultat unſerer Unterſuchungen über die drei verſchiedenen Hauptbezeichnungen der chriſtlichen Gloſſolalie im N. T. dieß, daß ſie durch alle drei als ein Sprechen in unverſtändlichen und ſeltſamen Reden bezeichnet werde, daß die urſprünglichſte und aus der Schrift Jeſ. 28, 11. ſelbſt entlehnte Formel ἑτέρ. γλ. λ. den beiden andern zum Grunde liege, und daß wir in dieſen dreien die Namen für die Zungengabe nach drei verſchiedenen Bezirken des chriſtlichen Gemeindeverbandes beſitzen, wovon die erſte, ἑτέρ. γλ. λ., den hebraiſirenden paläſtinenſiſchen Judenchriſten, γλ. λ. den griechiſch redenden, καιν. γλ. λ. wahrſcheinlich den römiſchen oder lateiniſchen Chriſten eignete. Am Schluſſe möchte noch das zur Empfehlung unſerer Anſicht geſagt werden können, daß ſie alle drei oben angegebenen Kriterien einer richtigen Erklärung von techniſchen Ausdrücken in ſich trägt; denn ſie verfolgt den Gebrauch der fraglichen Formeln auf geſchichtlichem Wege bis zu ihrer Urſtätte, ermittelt ihre Bedeutung aus dem religiöſen Sprachſchatze der Völker, bei denen ſie vorkommen, und weiſet endlich nur eine einzige als die Grundformel nach, aus der die übrigen einfach und leicht abgeleitet werden.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Exegetiſche Analekten.

Von

Prof. H. C. M. Rettig.

(Fortſetzung. Vergl. Theol. Stud. u. Krit. 1838. Heft 1. u. 2.)

XXVI.

Ἐπηρώτων δὲ αὐτὸν καὶ στρατευόμενοι λέγοντες· Τί ποιήσωμεν καὶ ἡμεῖς; καὶ εἶπεν αὐτοῖς· Μηδένα διασείσητε μηδὲ συκοφαντήσητε, καὶ ἀρκεῖσθε τοῖς ὀψωνίοις ὑμῶν. Luc. III, 14.

Nicht ſowohl die Bedeutung des Wortes *συκοφαντέω*, über welche man ſo ziemlich einverſtanden iſt, als vielmehr ſein Urſprung veranlaßt die folgenden Bemerkungen. Böckh in ſeiner Staatshaushaltung der Athener (1 Bd. S. 45 ff.) ſchreibt darüber:

„Was das Verbot der Feigenausfuhr betrifft, ſo bin ich vollkommen überzeugt, daß ein ſolches in den Zeiten, aus welchen man ſichere Kunde hat, nicht beſtand. Was darüber in den Schriftſtellern vorkommt, dient immer nur, um den Namen der Sykophanten zu erklären; Plutarch ſelbſt wagt höchſtens von ſehr frühen Zeiten es anzunehmen, hätten die Alten aber eine zuverläſſige Kenntniß von einem ſolchen Geſetze gehabt, ſo würden ſie nicht ſo unbeſtimmt über den Urſprung jener Benennung ſprechen. Fand jemals ein Verbot ſtatt, ſo hatte es gewiß nicht den von Hume (Verſuch über die Bevölkerung bei den Alten, S. 81) ſcherzhaft angenommenen Grund, daß den Athenern

ihre Feigen zu koſtbar für fremde Gaumen ſchienen, wie- wohl Athenäus (III, S. 74. e., wozu Caſaubonus nachzuſehen a)) ſich beinahe ſo ausdrückt; ſondern es wäre dadurch die Vermehrung der Feigen im Lande bezweckt worden, als ſie noch ſehr ſelten waren, in den älteſten Zeiten. Dieſe Anſicht ließe ſich aus dem Scholiaſten des Platon (Ausgabe von Ruhnken, S. 147; vgl. Scholien zum Ariſtoph. Plut. 874) bilden, welcher die Entſtehung des Sykophantennamens in eine Zeit ſetzt, als dieſe Frucht zuerſt in Attika aufgefunden worden ſeyn ſoll, während ſie ſonſt nirgends wuchs. Aber viel wahrſcheinlicher iſt die Erzählung, daß von irgend Jemand, man behauptete in einer Hungersnoth, heilige Feigenbäume ihrer Früchte beraubt, und als man der Götter Zorn fühlte, Anklagen gegen die Verdächtigen angebracht worden waren (Schol. zu Ariſtoph. Plut. 31), gleich wie gegen diejenigen, welche die heiligen Obſtbäume antaſteten, ſchwere Beſchul- digungen konnten erhoben werden, wovon Lyſias in der Vertheidigungsrede über den heiligen Oelbaum ein merk- würdiges Beiſpiel liefert. Hier wäre alſo an kein Verbot der Ausfuhr zu denken, welches nur bei Dingen, an wel- chen der Staat Mangel hatte, wie beim Getreide, nach- gewieſen werden kann."

Der polemiſche Theil dieſer Erörterung Böckh's iſt ſo beſchaffen, daß ich nichts dagegen aufzubringen weiß, daß ich alſo dahin ſtimme, die hergebrachte Erklärung der Sykophantie auch für die neuteſtamentliche Exegeſe endlich einmal aufzugeben.

Was den poſitiven Theil obiger Auseinanderſetzung

---

a) „Derſelbe handelt von den Sykophanten zu Theoph. Charakt. 23. Vgl. Aſt zu Platon v. Staat, S. 361. der zweiten Ausgabe. Petitus, Att. Geſetze, V, 5. 2. hat auch hierüber nichts ins Reine gebracht. Uebrigens kann zu den von den Früheren beigebrachten Stellen Lexic. Seguer. p. 304. hinzugethan werden." S. auch Sturz. lex. Xenoph. sub h. v.

anlangt, ſo bin ich durch denſelben nicht befriedigt worden; denn wie möchte man den einen Feigenverzeiger, oder, wie man in Zürichdeutſch es nennt, einen Feigenlaider nennen, welcher Feigendiebe der Obrigkeit verzeigte? Ferner würde der Begriff des Wortes zu dieſer Entſtehung durchaus nicht paſſen, indem es nicht jeden rechtlichen Ankläger, am wenigſten den, welcher einen Sacrilegen anklagte, was man gewiß nicht und nie für ſchimpflich hielt, ſondern den falſchen, verläumderiſchen Kläger bezeichnet, und daher auch der bekannten abgeleiteten Bedeutungen fähig iſt a). Drittens aber kann ich der Angabe von dem Diebſtahle heiliger Feigen beim Scholiaſten des Ariſtophanes (Plut. 31) kein anderes Gewicht beilegen, wiewohl ſie von Euſtathius beſtätigt wird b), als welches ſie durch ihre innere Wahrſcheinlichkeit in Anſpruch zu nehmen berechtigt iſt. Dieſe aber legt ihr unſtreitig ein ſehr unbedeutendes Gewicht bei. Denn einmal wird dieſer Geſchichte nirgends, als nur zur Erklärung von Sykophantes, und zwar in den jüngſten Erzeugniſſen griechiſcher Gelehrſamkeit und viel ſeltener, als der aufgegebenen Geneſis des Sykophantennamens gedacht, und dann iſt noch nachzuweiſen, daß es in Attika, wie heilige Oel-, ſo auch heilige Feigenbäume gab c).

---

a) „*Καὶ τὸ μὲν παροιμιακὸν τοῦτο σῦκον οὕτω καλόν. Τὸ δὲ παρονομάζον τὸν συκοφάντην οὐκ ἂν εἴη καλόν. Ὅτι δὲ τὸ τῆς συκοφαντίας, φαυλοτάτου πράγματος, ὄνομα χρηστὴ ἐξαρτύει ὀπώρα, τὸ σῦκον, οὐδεὶς τῶν περὶ λόγους ἀγνοεῖ.*" Eustath. ad Od. p. 1572, 59, vgl. mit 1964, 62.

b) Böckh hat dieſe Stelle des Euſtathius überſehen (S. 1495, 15): „*Τὸ δὲ ἀναφῆναι δηλοῖ μὲν τὸ δεῖξαι τὸν ὡς ἐῤῥέθη κατακρυβέντα. Γέγονε δὲ ἀρχὴ δικαστικῆς λέξεως παρ' Ἀττικοῖς, τοῦ φαίνειν, ὡς ἐν κατηγορίᾳ. Ὅθεν καὶ τὸ συκοφαντεῖν γίνεται. Φαίνει γὰρ καὶ ὁ συκοφάντης τοὺς συκοκλέπτας, ὡς ἡ ἱστορία λέγει.*"

c) Wenigſtens möchte ich dieß nicht aus Euſtathius (zur Od. 1964, 11) folgern. Die Worte ſind folgende: „*Ἡγεμὼν δὲ καθαρεί-*

Dazu kommt, daß das Wort *φαίνειν* bei der Entſtehung von *συκοφάντης* in der gerichtlichen Bedeutung ſchon üblich geweſen ſeyn muß, was nicht nachgewieſen werden kann, da es ſo zuerſt bei Ariſtophanes vorkommt, während die Bedeutung zeigen, anzeigen ſo alt, als die Geſchichte der griechiſchen Sprache iſt.

Da aber die Entſtehung des Wortes *συκοφάντης* nach Böckh's Erklärung jedenfalls in die vorhiſtoriſche Zeit fällt, ſo paßt dieß ſchlecht mit der neuen Bedeutung von *φαίνειν* zuſammen. Ich kann aus dieſen Gründen noch immer nicht von der alten und ohne Zweifel einzig ſprachgemäßen und natürlichen Erklärung — Feigen verzeigen, anzeigen — abkommen. Doch bin ich freilich über die hiſtoriſche Baſis des Wortes anderer Anſicht, als die übrigen Vertheidiger dieſer Bedeutung.

So unbekannt auch das Steuerweſen der Athener vor Solon iſt, ſo weiß man doch, daß die drei ſteuerpflichtigen Volksklaſſen der vierten, ſteuerfreien, den Hopleten, den ſechſten Theil des Ertrages abzutragen hatten (Plutarch, Solon K. XIII.) von der *οὐσία* überhaupt, der *ἀφανὴς* ſowohl, als der *φανερὰ*, d. h. dem beweglichen und unbeweglichen Vermögen (Harpokration: *Ἀφανὴς οὐσία καὶ φανερά· ἀφανὴς μὲν ἡ ἐν χρήμασιν καὶ σώμασιν καὶ σκεύεσιν, φανερὰ δὲ ἡ ἔγγειος*). Ob dieß in Natur oder in Geld geſchehen ſey, iſt für uns völlig gleichgültig, wiewohl das Erſtere das einzig wahrſcheinliche iſt. Die Natur der Sache verlangte, daß urſprünglich jeder Steuerpflichtige ſich ſelbſt ſchätzte, daß bei vorkommender Unglaubwürdigkeit der Schätzung eine Rectificirung ſtattfand, und daß dann dieſer gemäß die Steuern erhoben wurden. Da nun, ſo viel uns bekannt geworden, die Feigen gerade zu den in Attika häufigſten Producten gehörten a),

---

ου βίον ἀνθρώποις ἡ συκῆ. Διὸ Ἀθήνησιν ὁ τόπος, ἐν ᾧ πρῶτον εὑρέθη, ἱερὰ συκῆ ἐκλήθη."

a) Neben Wein, Oliven und Honig werden die Feigen als das

und alſo einen gewöhnlichen Gegenſtand der Beſteuerung abgaben; da ſich die Angeberei derer, welche der Obrigkeit Verheimlichung vom Ertrag oder Vermögen anzeigten, gewöhnlich auch auf die Feigenerndte bezog, ja vielleicht vorzüglich, indem die übrigen Vermögenstheile nicht ſolchem Wechſel unterworfen waren, da aber ein ſolches Angebergeſchäft gewöhnlich mit öffentlichem Haß belaſtet, am meiſten, wenn der Angeber einen Theil der Strafe erhält, welche den Verheimlicher trifft, ſo ſah man dieſe Angeber, ganz einfach ihrer Handlung nach Sykophanten genannt, ſehr bald als ſchlechte, betrügeriſche Auflaurer und Preller an, etwa ſo wie jetzt die Mauthſoldaten. Denn es entſteht gar bald ein förmlicher Kleinkrieg in dieſen Verhältniſſen, indem man es ſich zur Ehre rechnet, die Aufpaſſer zu hintergehen, und dieſe wiederum alle Künſte anwenden, um möglichſt viel Gewinn aus ihrem Geſchäfte zu ziehen.

Daß aber ein ſolches Verhältniß wirklich in Attika ſtattgefunden haben müſſe, ſcheint mir auch aus dem Worte *συκόβιος* hervorzugehen, welches von Verläumdungen und falſchen Anklagen lebend heißt. Darauf deutet *συκάζω* = *συκοφαντέω* (Aristoph. Av. 1683); *συκαστής* = *συκοφάντης* (Heſych.), *συκοπέδιλος* = *συκοφάντης* (Aristoph. Equit. 529) u. a. der Art; auch unſtreitig, daß vielen mit *σῦκον* zuſammengeſetzten Wörtern der Begriff der Feigheit anklebt, da ja eine feige Geſinnung durch Nichts ſo leicht erzeugt wird, als wenn die Noth, beſtändig den Spion zu machen, fortwährend zu ſchlechten Schritten führt und die Furcht der Entdeckung zur Begleiterin hat.

Uebrigens kann ich hier auch nicht umhin, auf das Abgeſchmackte der gewöhnlichen hiſtoriſchen Begründung darin aufmerkſam zu machen, daß bei der Verſetzung des

---

Hauptproduct Attika's genannt, und zwar in vorzüglicher Güte (wie nirgends beſſer) und Menge. Vgl. Böckh, a. a. O. I, S. 44. 45.

Verbots gegen Feigenausfuhr in ſehr frühe, ja vorhiſtoriſche Zeit 1) nicht berückſichtigt iſt, daß es mit aller Erfahrung ſtreitet, daß ſo früh, wo an geregelte Geſetzgebung noch gar nicht gedacht wurde, ein ſolches Verbot erfolgt ſey; 2) daß es aber auch wegen mangelnder Gelegenheit zur Ausfuhr — denn die Athener waren damals noch kein handeltreibendes Volk, ſie wurden es erſt kurz vor und mit den Perſerkriegen — durchaus unnöthig war.

Ich kann wohl nicht bei allen Leſern den Beſitz von Böckh's Staatshaushaltung vorausſetzen. Deßhalb erlaube ich mir, hier noch kurz die oben gemachten Vorausſetzungen zu beweiſen.

I. Es iſt wahrſcheinlich, daß die Steuern urſprünglich in Naturalien entrichtet wurden. Denn dafür ſpricht die allgemeine Erfahrung bei allen Völkern; dafür die größere Sicherheit der Einnahme; dafür der Mangel an Geld bei dem Privaten im Alterthume; dafür, daß die Klaſſen der Steuerpflichtigen nach den Gemäßen Pentakoſiomedimnen a) u. ſ. w. genannt wurden; dafür, daß die Gelegenheit zum Umſatze der Producte in Geld viel ſchwieriger, als es jetzt iſt, war; dafür, daß der Staat ſelbſt wieder mit Naturalien auszahlte. Hiermit wird nicht behauptet, daß in den früheren Zeiten des Staates eine jährliche Steuer regelmäßig erhoben worden ſey, oder daß die Naturalabgabe nicht ſpäter in Geldabgabe umgewandelt wurde. Denn auch ſo blieb der einmal gewöhnliche Name.

II. Daß die Steuerſätze für den Einzelnen auf ſeiner eignen Schätzung beruhten, lag in der Natur der Sache, weil Jeder nur ſelbſt im Stande war, ſeine Habe im All-

---

a) Die vier Klaſſen, in welche die ſoloniſche Geſetzgebung die Athener theilte, berührt Böckh, Staatshaushaltung u. ſ. w. II, S. 29 ff. Auf S. 30. Anmerk. 110. werden die nöthigen Belege gegeben, welche ich hier zu wiederholen nicht nöthig achte.

gemeinen richtig zu würdigen. Und wirklich hat man bis in unſere Zeit noch kein anderes Mittel entdeckt, den allgemeinen Vermögensſtand der Einzelnen, zu erfahren, als dieſe Selbſtſchätzung. Aber es geht auch aus beſtimmten geſchichtlichen Nachrichten hervor, daß Selbſtſchätzung ſtattfand. Iſäus (von Apollod. Erbſch. S. 185. Reiske) ſagt: *καὶ μὴν καὶ αὐτὸς Ἀπολλόδωρος οὐχ, ὥσπερ Προνάπης, ἀπεγράψατο μὲν τίμημα μικρὸν, ὡς ἱππάδα δὲ τελῶν ἄρχειν ἠξίου τὰς ἀρχάς*, d. h. Pronapes ſchätzte ſich gering und wollte doch die obrigkeitlichen Aemter erlangen, zu welchen der Rittercenſus den Zutritt geſtattet. So machte es Apollodor nicht. Hiermit wird zugleich eine Verheimlichung des Vermögens von Seiten des Pronapes bewieſen. Vgl. auch S. 187. d. a. St. von Dikäog. Erbſch. S. 110. 111. Aeſchines gegen Timarch, S. 117. Lyſias gegen die Kornhändler, S. 720. So ſtreng auch die auf ſolche Verheimlichungen geſetzten Strafen ſeyn mochten, ſo unterblieben ſie doch nicht, beſonders in den Fällen, wo der Nachweis eines Größerbeſitzes nicht leicht oder unmöglich war. Darüber wurde auch eine *ὑποτίμησις* (wie jetzt da, wo Selbſtſchätzung ſtattfindet, durch den Gemeinderath) für nothwendig erachtet. Vgl. Schneider zu Ariſtotel. Oek. 2, 5.

III. Die auf Verheimlichung des Vermögens geſetzten Strafen waren ſehr ſtreng, ja es konnte durch Verheimlichung der Verluſt des ganzen Vermögens herbeigeführt werden. Vgl. Iſokrates, vom Umtauſch, S. 85. Orell.

Nun erinnere ich mich gerade nicht eines Beiſpiels, daß dem Laider ein Theil jener Strafe zugefallen ſey. Allein wenn es überhaupt Laider geben ſollte, ſo war deren Theilnahme an dem Strafquantum unumgänglich nöthig. Weßhalb ich nicht zu viel glaube vorausgeſetzt zu haben. Urſprünglich mag daher *συκόβιος* ganz eigentlich gefaßt worden ſeyn.

XXVII.

Οἱ δὲ δαίμονες παρεκάλουν αὐτὸν, λέγοντες· Εἰ ἐκβάλλεις ἡμᾶς, ἀπόστειλον ἡμᾶς εἰς τὴν ἀγέλην τῶν χοίρων. Καὶ εἶπεν αὐτοῖς· Ὑπάγετε. Οἱ δὲ ἐξελθόντες ἀπῆλθον εἰς τοὺς χοίρους. Καὶ ἰδοῦ, ὥρμησε πᾶσα ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημνοῦ εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ ἀπέθανον ἐν τοῖς ὕδασιν. **Matth. VIII, 31. 32. Marc. V, 12. 13. Luc. VIII, 32. 33.**

Die Anzahl der Vorſtellungen über das Benehmen Jeſu bei der Vernichtung der Schweinheerde iſt faſt Legion a). Von allen aber hat noch keine ihrem Erfinder genügt, was man aus der Weiſe entnehmen kann, auf welche alle von ihren Erfindungen reden b), ausgenommen diejenigen,

---

a) Faſt ſämmtlich, bis auf die neueſte herab, nur bewußte oder unbewußte Variationen von Bengel (Gnom. zur St.): „Unum Iesu miraculum, ubi poenam dedit arbor, ficus: unum, ubi porci: unum, ubi homines, ementes et vendentes in templo. Specimen vindictae futurae. Cetera fuere gratiae plena: et in his ipsis quoque fuit beneficium, v. gr. h. l. tuta via: regio a spiritibus, quibus obnoxia erat, liberata, illis in mare coactis: obsessi liberati; sublata copia animalis nimia, vetiti quippe comestu, et hic daemoniis obnoxii. Et rei erant Gergeseni amittendi gregis. Ius et potestatem Iesu res ipsa ostendit." Zu *ἐπίτρεψον*: „damnum daemonibus adscribendum, non domino. Quem quis cogeret impedire daemonas?"

b) Selbſt Olshauſen ſchwankt über die wahre Betrachtungsweiſe: „Von Seiten Chriſti konnte die Zulaſſung (? bei Matthäus gewiß mehr als Zulaſſung. Aber ſelbſt beim Beibehalten dieſes Wortes wird durch die Erzählung Chriſtus doch Urheber. Denn die Bitte um Erlaubniß ſetzt auch andere Möglichkeiten voraus, namentlich die der Verweigerung) hinlänglich motivirt erſcheinen erſtlich rückſichtlich des Leidenden, indem durch die Nachgiebigkeit der folgende Paroxysmus gemildert und die Heilung möglich gemacht ward; ſodann rückſichtlich der Beſitzer der Thiere, indem der irdiſche Verluſt für ſie eine Prüfung ihrer geiſtigen Beſchaffenheit werden und ſomit ihre Entſcheidung für Gott und deſſen

welche von einem Standpunkte bei der Beurtheilung der Thaten Jeſu ausgehen, den ich mir nie habe aneignen können. Sie fragen nämlich nie und nirgends nach dem ſittlichen Verhältniſſe Jeſu zu ſeiner Handlung, weil ihnen weſentlich die Handlungen Jeſu nicht ſeine Thaten, ſondern Reflexionen ſeiner Geſchichtſchreiber ſind. Ihnen genügt daher völlig: „Die unreinen Geiſter (denn man muß die ganze Handlung nach den Zeitideen betrachten) fürchten ihre Verſtoßung durch den Meſſias.“ Daher fordern ſie einen Wohnſitz in den Schweinen [denn 1) müſſen ſie doch einen Wohnſitz haben; 2) welcher eignet ſich wohl beſſer für die unreinen, als unreine Schweine?]. Jeſus willfährt ihnen, nach ſeiner großen Macht. Die Schweine gehen zu Grunde. Natürlich. Denn wen die böſen Geiſter befielen, der war verloren, und daß die böſen Geiſter wirklich in die Schweine gefahren, wurde nur ſo gewiß.

Wir laſſen uns auf allgemeine Erläuterung des Begriffs des Dämoniſchſeyns nicht ein. Wir eignen uns aus demſelben nur die Merkmale an, über deren Vorhandenſeyn in demſelben man allgemein einverſtanden iſt. Dahin gehört 1) der Glaube, daß ein bei dem Dämoniſchen vorhandenes Leiden durch ein böſes nichtmenſchliches Weſen erzeugt ſey; 2) der Glaube, daß eine vorausgehende Schuld, Sünde oder Sündhaftigkeit dem böſen Geiſte die Macht gegeben habe, auf den Zuſtand eines Individuums einzuwirken; 3) folgt aus der Verbindung

---

Sache herbeiführen konnte; oder wenn wir ſetzen wollen, daß die Thiere Juden gehörten (was nicht unmöglich wäre, da in den Grenzprovinzen ſich oft Heidniſches und Jüdiſches miſchte), ihnen eine ſtrafende Mahnung ſeyn mußte, indem wahrſcheinlich in dieſem Falle nur ſtrafbare Gewinnſucht ſie veranlaßte, Thiere zu halten, die nach dem Geſetz unrein waren.“ Wie wir ſehen werden, war Olshauſen der Wahrheit ſehr nahe. Es hätte nur einer ſchärferen Durchprüfung zu ihrer unverhüllten Erkenntniß bedurft.

dieſer beiden Punkte, daß bei den meiſten Menſchen, ſobald einmal der Glaube von der Einwirkung des böſen Geiſtes vorhanden war, bei nur einiger ſittlichen Empfänglichkeit Tiefſinn und wenigſtens temporäres Geiſtesleiden leicht eintrat.

Sehen wir nun völlig von der Realität des Glaubens der Beſitzungen ab — wiewohl ich durchaus nicht der Anſicht bin, daß das neue Teſtament ein Leugnen des Teufels und ſeines Reiches geſtatte —, ſo war immer bei einer Dämoniſchenheilung zweierlei zu bewirken: 1) wenn wir feſthalten, daß wirklich ein böſer Geiſt von einem Menſchen Beſitz ergriffen hatte a), die Verſcheuchung deſſelben aus dem Kranken oder, wenn nur ein irrthümlicher Glaube über Beſeſſenſeyn ſtattfand, die Berichtigung dieſes Glaubens; 2) die Vernichtung des körperlichen Leidens, und weil dieß nur Folge der Schuld war, auch der Schuld b).

Halten wir nun den wahren oder hiſtoriſchen Begriff des Wunders feſt, unbekümmert um die neuere philoſophiſche Begriffsbeſtimmung, welche von einem Siſtiren des Naturorganismus und ſeiner Thätigkeit ausgeht; vergeſſen wir nicht, daß Gott nie vernünftiger Weiſe als ein Künſtler gefaßt werden kann, welcher ſeine künſtliche Maſchine nach den Geſetzen fortwirken laſſen muß, welche er durch Fügung ihrer Beſtandtheile derſelben gegeben, welcher bei jeder beabſichtigten Abweichung von den ſelbſtgeſchaffenen

---

a) Auch wenn man das wahrhaft Dämoniſchſeyn nicht leugnet, bleibt doch die Möglichkeit eines Irrthums über das wahrhaft Beſeſſenſeyn, ſowohl von Seiten des Kranken, als von Seiten ſeiner Umgebung.

b) Auch noch heute gilt der obige Satz in bei Weitem größerem Umfange, als man ſich gerne glauben machen möchte. Im Alterthum, bei der Einfachheit der Sitte und Lebensweiſe iſt, je höher wir zurückgehen, in deſto größerem Maße gerade ſittliche Ausſchweifung und hauptſächlich ein unnatürliches Laſter Urſache körperlichen Siechthums.

Geſetzen ſein eignes Werk hemmen muß, und dem Räder⸗werk andere Richtung und anderes Reſultat geben, ſehen wir den Allmächtigen vielmehr ſelbſt als den Treiber an, welches Wollen jeden Augenblick die ganze Welt trägt und regt; mit einem Worte, halten wir die Lehre des Chriſten⸗thums feſt, daß auch das kleinſte Ereigniß in der Welt, der Tod eines Sperlinges, das Ausfallen eines Haares Reſultat des Willens, Gegenſtand des Wiſſens Gottes iſt, iſt alſo ein Wunder in Beziehung auf Gott nichts mehr und nichts Anderes, als was jedes andere Naturereigniß, für uns dagegen wegen ſeiner Ungewöhnlichkeit auffallend, während Wunder und Naturereigniß in ihren letzten Grün⸗den uns gleich unverſtändlich ſind, ſo folgt aus dieſer An⸗ſicht einerſeits, daß die Kraft der Wunderthat, an eine Perſon angeknüpft, nur durch die ſittliche Dignität derſel⸗ben Beweismittel wird, andererſeits, daß Gott und ſeine Geſandten nie Wunder thun können und werden, durch welche der Wille Gottes mit ſich ſelbſt in ſittlichen Wider⸗ſpruch gebracht würde.

Es kann nun hier wohl als allgemein zugeſtanden vorausgeſetzt werden, daß Gott in dem Menſchen ein ſittliches Weſen habe ſchaffen wollen. Klar iſt, daß eine Aufhebung der Natur des Menſchen in ihrer Beziehung zur Sittlichkeit das ganze Weſen Menſch und mit ihm die ganze Idee der Sittlichkeit vernichtet. Selbſt bei den ſtarrſten auguſtiniſchen Grundſätzen gehört aber doch die Sittlichkeit der menſchlichen Natur zum Weſen der Menſch⸗heit, weil ohne ſittliche Anlage und Thätigkeit kein Be⸗wußtſeyn der Schuld und Sünde, und alſo auch das ganze Erlöſungswerk nicht möglich iſt. Wollte daher Chriſtus ein Wunder thun, ſo lag es doch nicht im Bereiche der Möglichkeit, das Bewußtſeyn der Sünd⸗haftigkeit in dem Leidenden anders, als auf

dem Wege der Erkenntniß zu vernichten a). Das Bewußtſeyn der Schuld hing aber bei dem Leidenden aufs innigſte mit ſeinem Glauben von der Beſeſſenheit zuſammen. Das Bewußtſeyn der Erlöſung, der Freiheit von der Sündenſtrafe fand nicht eher bei ihm ſich ein, als bis die Erfahrung ihn lehrte, daß der ihn Beſitzende ihn verlaſſen habe. Für die geiſtige und ſittliche Heilung des Beſeſſenen war alſo jedenfalls und unbedingt nothwendig, daß Chriſtus der Forderung des Fahrens in die Heerde willfahrte b), weil bei dem geiſtigen Zuſtande des Kranken nur dadurch Heilung möglich war.

Und war dieß, ſo kann man kühn fragen, welche Rückſicht hätte Chriſtum an der Vernichtung der Heerde hindern können? (Uebrigens kann ich zwiſchen Unglücksfällen durch Seuche, Sturm, Gewitter u. ſ. w., welche Gott ſendet, und zwiſchen Handlungen Chriſti unmöglich mit Olshauſen eine Parallele ziehen.) Denn was iſt aller irdiſche

a) Das Bewußtſeyn der Sünde iſt nichts Materielles, was gewiſſermaßen magiſch entfernt werden kann. Chriſtus hätte alſo einen Theil des menſchlichen Bewußtſeyns ſelbſt vernichten müſſen, wenn er das Bewußtſeyn der Sünde vernichten wollte. Dann aber wurde doch immer erſt ein Menſch, ich möchte ſagen, ſittlich neu geſchaffen, völlig frei von dem Bewußtſeyn der begangenen Sünde, und es war derſelbe dann kein geretteter Sünder mehr, es war für ihn vielmehr die ganze Frucht der Sünde verloren. Zum Begriff der Rettung von der Sünde gehört nothwendig das Bewußtſeyn der begangenen Sünde. Zum Bewußtwerden der Erlöſung durch Chriſtum gehört nothwendig das Bewußtſeyn der Gefangenſchaft unter dem Joch der Sünde. So rechtfertigt ſich auch hier, daß Chriſtus gekommen ſey, zu rufen nicht die Gerechten, ſondern die Sünder.

b) Darüber ſind jetzt die Ausleger einverſtanden, daß der Dämoniſche redet, und zwar, weil er mit den Dämonen gewiſſermaßen eine Perſon geworden iſt, in der Perſon des übergewaltigen Dämon. Bei dieſer Anſicht begreift man auch, warum er nicht die Gegend verlaſſen will. Bald waltet das Gefühl ſeines Menſchſeyns, bald der Dämon vor. Hierin ahmt der Dämon das menſchliche Heimathsgefühl des Kranken nach und nimmt es an.

Beſitz, jedes Erdengut, ſogar das Leben, gegen die Seele? Es bedarf wohl keiner Hinweiſung auf die zahlreichen Stellen, in welchen der Herr dieſe Lehre gibt.

XXVIII.

Καὶ οὐκ ἀφῆκεν αὐτὸν, ἀλλὰ λέγει αὐτῷ· Ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου πρὸς τοὺς σοὺς, καὶ ἀπάγγειλον αὐτοῖς ὅσα σοι ὁ κύριος πεποίηκεν καὶ ἠλέησέν σε. **Marc. V, 19.**

Nachdem Fritzſche die Bemerkung vorausgeſchickt hat, daß wir in den Worten *καὶ ἠλέησέν σε* eine Variation der Conſtruction anzunehmen hätten (eine Annahme, gegen welche wir an und für ſich durchaus nichts, und in einzelnen Fällen vielleicht nur das einzuwenden haben, daß ſie erſt dann zu machen iſt, wenn legitime Bindegeſetze unerkennbar ſind), beſeitigt er eine Reihe von Auslegungsverſuchen, worin wir ihm völlig beiſtimmen. Wenn er aber ſchließt: falsas alias explicationes tacere liceat, ut Erasmi, qui vertit: et quantopere misertus sit tui, et Heupelii, qui *καὶ* ante *ἠλέησέν σε* denotare i. q. *ὅς* sibi persuasit, ſo kann ich zwar letzteres, fürchte mich aber erſteres Urtheil zu unterſchreiben. Denn, wenn Erasmus quantopere zuſetzt, ſo zielt er damit ſichtbar auf *ὅσα* zurück, welches er adverbialiſch faßt.

Nun iſt aber 1) klar, daß die Neutra der Adjectiven (ſowohl) im (Singular als) Plural adverbial ſehr häufig vorkommen (z. B. *μεγάλα*, *πολλὰ*, *μικρὰ* u. ſ. w. *ὠφελεῖν*, *βλάπτειν*, *ἀδικεῖν* u. a. der Art); alſo kann man *ὅσα ἠλέησεν* auch als = *ὅσον ἠλέησεν* = quantopere misertus sit faſſen. 2) Iſt es zwar gewöhnlich, daß, wenn ein vorhergehendes Wort mit einem ſpäter folgenden Zeitwort in einem etwas anderen Sinne, als mit dem vorhergehenden Zeitworte gefaßt werden ſoll, dieſes Wort wiederholt wird, allein wie eine große Anzahl zeugmatiſcher Conſtructionen zeigt, iſt dieß keineswegs nothwendig. Wenn daher

Erasmus das ὅσα mit πεποίηκε in ſeiner adjectiven Geltung verband, und mit ἠλέησεν in adverbialer, ſo möchte ich einmal wiſſen, was grammatiſch gegen dieſe Fügung eingewendet werden könne? Vrgl. was zu Luk. 3, 15. geſagt iſt.

Dagegen habe ich in nicht wenigen Stellen des N. T. auch nach äußeren Auctoritäten die Erfahrung gemacht, daß mit καὶ nachfolgende Gloſſen angekündigt werden. Da nun die Worte καὶ ἠλέησέν σε unbeſtreitbar denſelben Gedanken anders gewendet ausdrücken, welchen ὅσα πεποίηκεν κτλ., und da die fritzſche'ſche Entſchuldigung des Aoriſts nach dem Perfectum ſo gewiß nicht Stich hält, als das Reſultat der Barmherzigkeit Gottes eben ſowohl in dem Geheilten noch vorhanden iſt, als das des ποιεῖν, ſo ſcheint mir dieß Alles den Verdacht, daß die Worte καὶ ἠλέησέν σε Exegeſe ſeyen, möglichſt zu beſtärken. *Καὶ* war, wie Jeder, welcher griechiſche Scholiaſten und Lexikographen geleſen hat, weiß, das Wörtchen, womit ſie in der Bedeutung auch (d. h. dafür könnte man auch ſagen) ihre Erklärungen einleiteten. Vrgl. Platons Apologie (Ausg. v. Stallbaum, S. 43), wo die Worte καὶ οὐκ ἠθέλησας hinter σὺ δὲ ξυγγενέσθαι μέν μοι καὶ διδάξαι ἔφυγες unſtreitig Gloſſe ſind.

XXIX.

Αὐτῶν δὲ ἐξερχομένων, ἰδοὺ προσήνεγκαν αὐτῷ κωφὸν δαιμονιζόμενον. Καὶ ἐκβληθέντος τοῦ δαιμονίου ἐλάλησεν ὁ κωφός. Καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι λέγοντες· Οὐδέποτε ἐφάνη οὕτως ἐν τῷ Ἰσραήλ. Οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἔλεγον· Ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια. Matth. IX, 32. ss.

Sogar wenn nachgewieſen wäre, daß τὶ ſprachrichtig zu ἐφάνη ſupplirt werden könne, — denn die älteren Erklärungen ſind mit Fritzſche durchaus zu verwerfen — dürfte der beſonnene Exegete in der Umgebung Grund ge-

nug zur Verwerfung dieſer Annahme finden. Denn er würde ſehr bald einſehen, daß οὐδέποτέ τι gleich wäre mit οὐδὲν πώποτε, was doch gewiß dem Zuſammenhange völlig unangemeſſen iſt. Fritzſche ſchwankt zwiſchen zwei Auffaſſungsweiſen. Ohne zu leugnen, daß τὶς nach einem häufigen Sprachgebrauche zu ἐφάνη ergänzt werden könne, — was Fritzſche mit Verweiſung auf Couriers, Jenſius und Hermann bewieſen hat, und was auch aus Platon bewieſen werden könnte, — ſo ſtehe ich doch keinen Augenblick an, ἐφάνη zu Ἰησοῦς zu beziehen, was zwar auch Fritzſche vorzieht, aber ohne den weſentlichen Grund zu berühren, daß auch in dem nächſten Verſe, in der Aeußerung der Phariſäer: ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια, Jeſus Subject bleibt, ohne genannt zu werden, weil er auch ungenannt als die handelnde Hauptperſon immer als Subject von dem Leſer und Hörer gedacht wird.

Allein dieſe Auslegung hat noch eine andere Schwierigkeit, welche zwar auch alle früher aufgenommene Auslegungen mehr oder weniger mit trifft, allein doch bei dieſer vielleicht ſchneller auffällt, ohne bis jetzt beſeitigt worden zu ſeyn. Es fragt ſich nämlich, wie das Volk ſich zu dem Ausſpruche berechtigt halten konnte, daß Jeſus in dieſem Glanze wie eben ſich noch nie gezeigt habe? Setzt man auch etwas auf die Neigung des großen Haufens, zu übertreiben, ſo muß doch immer eine vorzüglich in die Augen fallende Erſcheinung dem jetzigen Auftreten Chriſti ein beſonderes Uebergewicht verſchafft haben.

Dieß kann unmöglich die Heilung des κωφοῦ δαιμονιζομένου bewirkt haben. Denn wie viele derartige Heilungen waren ſchon im Laufe der früheren Kapitel erzählt? Manche Ausleger haben daher das eben erzählte Wunder für ein nur zufällig hier eingeordnetes genommen, welches aber in der That zu den erſten Wundern Chriſti gehört habe. Wenn aber irgendwo, ſo iſt der Zuſammenhang

im 9. Kapitel des Matthäus beſonders eng, und ein ſolcher Verdacht gerade hier am mindeſten zuläſſig, zumeiſt wenn ein anderer, völlig genügender Grund des ſtarken Ausdruckes der Volksanſicht nachzuweiſen ſteht.

Mir ſcheint derſelbe ſehr nahe zu liegen. Denn alles im 9. Kapitel Erzählte wird in einen ganz engen Zeitraum, es ſcheint ſogar in einen Tag, mindeſtens in einen Ort, in Kapernaum, zuſammengedrängt. Es iſt alſo die Anhäufung der Wunder in dieſem engen Schauplatz und Zeitraume, welche den gewaltigen Eindruck auf die Maſſe macht: *οὐδέποτε οὕτως ἐφάνη ἐν τῷ Ἰσραήλ.* Denn V. 2—7. wird der Paralytiſche, V. 18 — 25. die Blutflüſſige geheilt und des Jairus Tochter erweckt; V. 27. erhalten zwei Blinde das Geſicht zurück, und V. 32. der *κωφὸς* den Gebrauch ſeiner Sprachwerkzeuge.

XXX.

Καὶ ἔρχονται εἰς τὸν οἶκον τοῦ ἀρχισυναγώγου, καὶ θεωρεῖ θόρυβον καὶ κλαίοντας καὶ ἀλαλάζοντας πολλά. Marc. V, 38.

Ohne uns durch Fritzſche's Beweisführung für *ἔρχεται* irren zu laſſen, haben wir, der Bürgſchaft der Handſchriften vertrauend (denn die Alexandriner erhalten die Zuſtimmung des Cantabrigienſis und einiger Exemplare der Itala), *ἔρχονται* mit Lachmann in den Text aufgenommen, zumal da wir überzeugt ſind, daß, wenn, wie Fritzſche meint, *ἔρχεται* deßhalb von den Abſchreibern in *ἔρχονται* umgeſetzt worden wäre, weil ſie den Singular für unpaſſend hielten, da V. 37. drei Apoſteln geſtattet worden ſey, Jeſum zu begleiten — daß, ſage ich, dann auch das folgende *θεωρεῖ* einer Umwandlung nicht entgangen ſeyn würde, ſo wie, daß eben der folgende Singular die Correctur des *ἔρχονται* in *ἔρχεται* herbeigeführt habe.

Dagegen finden wir folgende Polemik gegen καὶ hinter θόρυβον ſehr gegründet: „Plurium librorum auctoritate, **Millii** proleg. §. 1380. iudicio et Bengelii exemplo confisus καὶ recepit Griesbachius, qui l. l. (Comm. crit.) p. 102. καὶ, inquit, **facillime ante** κλαίοντας **e textu excidit.** Verum enim neque καὶ—καὶ interpretari hic licet **et — et** (videt tumultum et lacrymantes et multum plorantes), quia sic a scriptore disiungi τοὺς κλαίοντας et τοὺς ἀλαλάζοντας nulla prorsus ratio erat, nec quisquam ita locutus esse videtur: er sieht Getümmel und Weinende und sehr Klagende.“

Daß καὶ hier nicht geduldet werden könne, ſcheint mir klar. Wie man aber dazu gekommen ſey, es in den Text zu ſchieben, wenn es nicht urſprünglich daſtand, iſt mir unklar, da ich mich mit dem Fritzſche'ſchen Behelf: „quia facile errore pro κλαίοντας καὶ ἀλαλάζοντας exarantes καὶ κλαίοντας καὶ ἀλαλάζοντας duplicarunt particulam librarii“ nicht begnügen kann.

Ich bin daher der Anſicht, daß die Worte „καὶ κλαίοντας καὶ ἀλαλάζοντας πολλά“ eine Gloſſe zu θόρυβον ſind. Ohne behaupten zu wollen, daß θορυβεῖσθαι lamentari heiße, und θόρυβος lamentatio — was man aus Stellen wie Proverbb. 23, 29. u. a. nicht wird erweiſen können — ſieht doch Jeder auf der Stelle hier und in der Parallelſtelle bei Matthäus, was mit dieſen Worten gemeint ſey und nur gemeint ſeyn könne. Immer war aber der Ausdruck ſo beſchaffen, daß ein früher Abſchreiber ein καὶ κλαίοντας καὶ ἀλαλάζοντας über= oder beiſchreiben, ein anderer es mit κλαιόντων καὶ ἀλαλαζόντων vertauſchen, und als beides in den Text übergegangen war, ſpätere es mit dem Texte, erſteres durch Auslaſſung des καὶ, verbinden konnten. Denn ſo wie die alten Lexikographen ihre Gloſſen durch καὶ ankündigten, wovon ſchon oben Beiſpiele — ſo ſetzten ſie auch öfters zu den zu erklärenden Wörtern Genitive der Participien, wenn ſie anzeigen

wollten, von welcher Handlung ein Wort gebraucht werden könne, oder gebraucht zu werden pflege.

Es bedarf nun wohl kaum noch der beſondern Andeutung, daß in V. 39. die Worte *καὶ κλαίετε* nach denſelben Grundſätzen aus dem Texte auszuſchließen ſind.

XXXI.

Καὶ ἔλεγεν· Τίνι ὁμοιώσωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ἢ ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν; ὡς κόκκον σινάπεως, ὃς ὅταν σπαρῇ ἐπὶ τῆς γῆς, μικρότερον ὂν πάντων τῶν σπερμάτων (τῶν ἐπὶ τῆς γῆς), καὶ ὅταν σπαρῇ, ἀναβαίνει καὶ γίνεται μείζων πάντων τῶν λαχάνων καὶ ποιεῖ κλάδους μεγάλους, ὥστε δύνασθαι ὑπὸ τὴν σκιὰν αὐτοῦ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνοῦν. Marc. IV, 30. 31. 32. coll. Matth. XIII, 31. 32. Luc. XIII, 18. 19.

Der erſte Zwieſpalt der Handſchriften in unſerer Stelle betrifft das erſte *τίνι*, für welches *πῶς* geboten wird in *Γ* B C L und einigen Minuskelhandſchriften, der Philoxeniana am Rande, dem Veronenſis (ob auch Vercellenſis? Unklar, weil hier Lücke!), der Itala bei Blanchini. Schon wenn B allein zeuget, überwiegt er in den meiſten Fällen, d. h. wenn nicht beſondere Gegengründe geltend gemacht werden können, die Auctorität aller andern Zeugen. Hier ſtehet aber ſogar mit lautem Zeugniß C auf ſeiner Seite, der übrigen nicht zu gedenken. So haben wir Gewähr für das vorhieronymiſche Alter des *πῶς*, und wenn nicht ſpecielle Gegengründe vorgelegt werden, für die Urſprünglichkeit.

Auch das zweite *τίνι* oder vielmehr *ποίᾳ* iſt ſchwankend, indem B L *Γ* und Origenes das erſtere geben. Ganz dieſelben Zeugen, mit Zutritt des Origenes und des Veronenſis bei Blanchini, leſen ferner *αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν* a). So ſind die Zeugen des Morgenlandes und Abend-

a) Es iſt wohl nur Schreibfehler, wie ſie zahllos im Sangallenſis vorkommen, wenn er *παραβολὴν* ſchreibt.

landes gleicherweiſe getheilt: Beweis, daß beide Lesarten ſchon vor der diplomatiſchen Geſchichte unſeres Textes verbreitet waren. Aeußere Auctorität führt hier keine Entſcheidung herbei.

Mit ὁμοία ἐστὶν ſteht der Cantabrigienſis im Anfang des 31. Verſes völlig iſolirt. Es iſt zweifellos eine der willkürlichen Schlimmbeſſerungen, von welchen dieſer Codex zu Gunſten der leichteren Darſtellung wimmelt. Der Accuſativ κόκκον wird mit Ausnahme von B D Γ von faſt allen Majuskeln geſchützt, auch von der Itala und andern Verſionen. Doch ſchwankt auch hier die Entſcheidung.

Nur ſo weit ſcheint mir nöthig, dem Leſer den Stand der Zeugniſſe zu veranſchaulichen. Im Uebrigen kann Lachmann zu Grunde gelegt werden, während, wie wir oben ſahen, äußerer Gründe Gewähr in einer unſicheren Lage über einige der verhandelten Textestheile läßt.

Als völlig unangezweifelt iſt ὡς im 31. V. zu betrachten. Gehen wir daher von dieſem aus. Das ihm Entſprechende muß πῶς ſein. Und wirklich finden wir die Handſchriften zwiſchen πῶς und τίνι in V. 30. ſo vertheilt, daß das Uebergewicht auf Seite des von ὡς geheiſchten πῶς tritt. Allein vielleicht iſt gerade das Unregelmäßige das Wahre? Vielleicht iſt gerade das Regelmäßige dem Urſprünglichen aus Gewohnheit untergeſchoben? Nein! Denn mit ομοιόω wird πῶς im ganzen neuen und alten Teſtamente nicht verbunden, während τίνι und ἐν τίνι ſehr oft vorkommen. Es iſt aber gegen alle Regeln der niederen Kritik, das Einmal Erſcheinende für Zugabe des erklärenden Abſchreibers zu halten. Demnach ſtände auch πῶς als das Urſprüngliche feſt.

Gehen wir von dieſer Grundlage aus, ſo wird ſich die Urleſung ermitteln laſſen. In den Worten ὁμοιώσωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ iſt durchaus Gleichheit in allen Handſchriften (das Schwanken zwiſchen ο und ω in ὁμοιώσωμεν iſt völlig bedeutungslos a). An ihrer Echtheit läßt

a) Vgl. meine Quaest. Philipp. Giss. 1831. pag. 24.

ſich daher nicht zweifeln. Aber was konnte vielleicht an dieſen Worten auffallen?

Nach den erſten Verſen unſeres Kapitels ſollen Parabeln erzählt werden. Noch iſt die Reihe der Parabeln nicht geſchloſſen. Es ſchien daher oder konnte ſcheinen, als verführe das Wort ὁμοιώσωμεν zur Meinung, als ſey die Parabelreihe geſchloſſen. Nach der Art, welche wir ſchon oft in unſerem Texte wahrgenommen haben, den Gedanken der vorhergehenden Worte vermittelſt ἢ aufzuhellen oder näher zu beſtimmen, konnte man — wie die verſchiedenen Lesarten lauten — ſchreiben: ἢ ἐν ποίᾳ παραβολῇ αὐτὴν θῶμεν oder παραβάλωμεν, oder ἐν τίνι αὐτὴν κτλ. — Alſo tritt auch hier, wie oft anderwärts wegen ſchwankenden Textes die Nothwendigkeit, ihn von einer fremden Zugabe zu befreien, ein.

Das Reſultat, welches ſo ganz ohne Rückſicht auf den folgenden Vers gewonnen wurde, erhält durch deſſen Eigenthümlichkeit eine Beſtätigung. Fritzſche, im Gefühle der Unmöglichkeit eines grammatiſchen Bandes zwiſchen ὡς κόκκον oder ὡς κόκκῳ und ἐν παραβολῇ, ſey es θῶμεν oder παραβάλωμεν, lehnt die Worte des **31.** V. an ὁμοιώσωμεν an. Er fühlte alſo die Wahrheit. Allein, wie er ſich einbilden mochte, der urſprüngliche Schriftſteller habe ſeine zunächſtgeſetzten Worte überſprungen im Denken des grammatiſchen Nexus, iſt ſchwer einzuſehen. Will man daher nicht zu der ausgeziſchten Annahme einer doppelten Recenſion durch den Urſchriftſteller in dieſen und ähnlichen Stellen zurückkehren — man denke an die Fiſcher'ſchen Erfindungen bei Xenophon u. ſ. w. — ſo muß man eine ſolche Gloſſirung ſchon vor der diplomatiſchen Geſchichte unſeres Textes einräumen. Alſo ſteht κόκκον feſt.

Wird im Folgenden, wofür ich bin, der von Lachmann gegebene Text feſt gehalten, wie er oben mitgetheilt iſt, ſo ſind die Worte μικρότερον (ſo bietet **D a prima**

manu, bei Scholz und Schulz zu verbeſſern) ὃν πάντων τῶν σπερμάτων als Parentheſe zu faſſen und vor μικρότερον iſt σπέρμα zu ſuppliren. Nach Einſchaltung dieſer Parentheſe hätte Markus einfach mit ἀναβαίνει fortfahren können. Allein der Satzesanfang lag ihm zu fern. Er wollte per epanalepsin fortfahren. Wie es aber in ſolchen Fällen oft geht, machte er den Mißgriff, ſtatt ὃς, ὅταν σπαρῇ ſeinen Satz mit καὶ ὅταν σπαρῇ fortzuführen. Das καὶ legte ſich ihm um ſo näher, da er den Adverſativgedanken in der Participialconſtruktion ſo ganz friſch im Andenken hatte. Aehnliches ſogar bei den correcteſten Schriftſtellern der, wenn irgend eine andere, geſetzgerechten Römerſprache. Vgl. Ramshorn. lat. Gramm. §. 206. 6. und die zahlreichen dort angeführten Beiſpiele. In anderem Sinne gebraucht Euſtathius den Namen zu Od. IX, 65. S. 1615, 49. Grotefend und Ramshorn tragen mit Recht Bedenken, dieſe oft vorkommende Erſcheinung zu den Anakoluthien zu rechnen.

XXXII.

Καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης. Φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ ἔλεγον, ὅτι Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ· ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι προφήτης ἐστὶν ὡς εἷς τῶν προφητῶν. Ἀκούσας δὲ ὁ Ἡρώδης εἶπεν· Ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτός (ἐστιν· αὐτὸς) ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν. Marc. VI, 14. ss. coll. Matth. XIV, 1. ss. et Luc. IX, 7. ss.

Die hier nach Lachmann's Text vorgelegten Worte des Markus enthalten mehrere grammatiſche und kritiſche, und dadurch auch Sachſchwierigkeiten.

Die erſte Variante bieten uns hinter Ἡρώδης — denn das Schwanken über die Stellung von βασιλεὺς iſt unbedeutend, da es nur auf D und F ruht, auch für die Auffaſſung keinen Werth hat — zwar zahlreiche, aber lauter

Handſchriften aus dem 10. und ſpäteren Jahrhunderten in den Worten: *τὴν ἀκοὴν ’Iησοῦ.* So gut dieſe Worte in den Text paſſen, ſo ſteht doch nicht zu begreifen, wie ſie, wenn ſie urſprünglich waren, in allen hochaltrigen Urkunden fehlen können, man müßte denn annehmen, daß von der Urſchrift nur eine Abſchrift genommen oder vervielfältigt und in dieſer gerade der Auslaſſungsfehler gemacht worden ſey, oder daß alle anderen richtigen Abſchriften ſelbſt, ſo wie ihre Abkömmlinge, bis auf das zehnte Jahrhundert bei Abſchriften nicht benutzt worden ſeyen. Allein ſelbſt dieſe Annahme bleibt noch unzureichend, weil die Ergänzung des Syrers durch ܥܠ ܝܫܘܥ verräth, daß man für die ſcheinbar defecte Ausdrucksweiſe eine paſſende Ausgleichung ſuchte und ſie theils in *περὶ ’Iησοῦ,* theils in *τὴν ἀκοὴν ’Iησοῦ,* und wenn den Spuren des Cod. 119. bei Griesbach in den Symbolis zu unſerer Stelle zu folgen iſt, in *’Iησοῦ* allein fand. Uebrigens hat auch außer dem Syrer keine einzige alte Verſion—einen Zuſatz a).

Wie ſoll man nun Fritzſche’s Verfahren nennen, obige Worte hier auf ſolche äußere Gründe hin einzurücken? Wir wenigſtens würden lieber geſtehen, daß wir den Text zwar für corrupt hielten und jene Worte für paſſende Verbeſſerungsverſuche, aber doch für nichts weniger, als die Wahrheit.

Allein die ganze Sache iſt gar nicht einmal ſo ſchwierig und verwickelt, wie ſie uns Fritzſche vorſtellen möchte. Denn warum ſollte nicht Lachmann’s Interpunction hier angenommen werden? Die Worte *καὶ ἤκουσεν ‘Hρώδης*

---

a) Es verdient kaum Erwähnung, daß auch zwei Handſchriften von den vielen verglichenen der ſlaviſchen Verſion und zwar erſt aus dem 16. Jahrhundert die Ergänzung bieten, da, ſelbſt wenn ſchon Codices des 9. Jahrhund. ſie enthielten, dieß werthlos in Verhältniß mit den vorliegenden uralten Zeugniſſen wäre. — Scholz führt auch noch Origenes unter den Zeugen auf. Es iſt mir nicht gelungen, dieſes Zeugniß auszumitteln.

beziehen ſich auf den nächſt vorhergehenden Vers, in welchem die Machtthaten der Apoſtel erzählt werden. Ein Hellene würde nun wohl geſchrieben haben: *Καὶ ἤκουσεν Ἡρώδης ταῦτα.* Allein die Auslaſſung eines ſolchen, aus dem ganzen Zuſammenhange leicht ergänzbaren *ταῦτα* findet im A. und N. T. hundert Beiſpiele. Nehem. II, 19. *Καὶ ἤκουσεν Σαναβαλλὰτ ὁ Ἀρωνί κτέ.* VI, 16. *Καὶ ἐγένετο ἡνίκα ἤκουσαν πάντες οἱ ἐχθροὶ ἡμῶν κτέ.* Auf Marc. III, 21. wollen wir uns vorläufig noch nicht berufen wegen der mannichfaltigen Anfechtung, welche die Stelle erfahren. Eben ſo 6, 16. Doch kann man füglich 10, 41. 14, 11. und andere Stellen hierher ziehen.

Allein, wendet man ein, das *αὐτοῦ* ſollte dann doch wenigſtens *Ἰησοῦ* heißen. Ja der correcte Schriftſteller hätte auch ſicher ein *αὐτοῦ* nicht ſo angewendet. Wenn man aber bedenkt, daß die ganze Darſtellung in den Evangelien ſich weſentlich nur um Einen dreht, ſo iſt begreiflich, daß der Erzähler bisweilen, mit allen ſeinen Gedanken in den Einen verſenkt, auch da ein *αὐτὸς* gebrauchte, wo er durch das nächſt Vorhergehende dazu nicht ganz berechtigt war. Dieß iſt z. B. an folgenden Stellen der Fall: Luk. 5, 13. Joh. 20, 15., ja bisweilen wird *αὐτὸς* von dem mit ſeiner Vorſtellung erfüllten Schriftſteller noch viel kühner gebraucht Luk. 5, 17. Matth. 11, 1., womit wir jedoch gar nicht ſo viel ſagen wollen, als ſey Jeſus von ſeinen Jüngern etwa ſo *ΑΥΤΟΣ* genannt worden, wie Pythagoras von den Seinen a).

Doch ſcheint uns dieſe Auffaſſung keineswegs die einzig mögliche. Es kann durchaus kein Grund von Belang gegen folgende Interpunction und Auslegung geltend gemacht werden: *Καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης, φανερὸν γὰρ*

a) Auch ohne beſondere Bemerkung wird man einſehen, daß nach Lachmann's Auffaſſung die Worte *φανερὸν ἐγένετο* bis zu *ἀκούσας* V. 16. gewiſſermaßen eine große Parentheſe bilden. Jedenfalls iſt aber in V. 16. eine Epanalepſis anzuerkennen.

ἐγένετο, τὸ ὄνομα αὐτοῦ κτλ. Denn mag man hier ὄνομα einfach Name, oder, was ich vorziehe, Ruf, Gerücht von Jeſu überſetzen — eine Bedeutung, zu deren Erweis man ſich keineswegs auf שֵׁם und die Ueberſetzung der ο′ zu berufen braucht; vgl. Plat. apol. Socr., ed. Stallbaum, c. V. p. 23. D. zweimal und die Anmerkung dazu, auch c. XXIX. p. 85. C. mit Anmerk., — ſo iſt: Herodes hörte ſeinen Namen oder ſeinen Ruf völlig unanſtößig, und der Zwiſchenſatz ſehr paſſend, um zu verdeutlichen, daß beſonders durch die Thaten der Apoſtel in verſchiedenen Richtungen und Gegenden ſein Ruf bekannt geworden ſey, weil ſie bei allen ihren Thaten und Predigten Alles von ihm ableiteten. Solche Einſchiebungen zwiſchen eng zuſammengehörende Satzestheile ſind weder dem N. T. im Allgemeinen, noch beſonders dem Markus fremd. Vrgl. 3, 11; 7, 26; 15, 42; 4, 31; 5, 30.

Uebrigens vergleiche man zu unſerer Stelle auch noch Griesbach comment. critic. Wie eben dieſer Gelehrte, um nun zum Folgenden überzugehen, die Wahl der Lesarten ἔλεγεν oder ἔλεγον von der Interpunction abhängig macht, iſt uns unverſtändlich geblieben, da beides ohne alle Schwierigkeit, erſteres an Ἡρώδης und ἤκουσε angereiht, letzteres als allgemeiner Ausdruck — man ſagte, gefaßt werden kann. Vgl. 10, 13. und andere Stellen. Da wir aber auch den beiden Parallelevangeliſten durchaus keinen Einfluß auf Handhabung der Kritik einräumen, ſo bleibt uns einzig die Entſcheidung der diplomatiſchen Zeugen übrig. Dieſe aber ſind ſo vertheilt, daß A und Sangallenſis laut, C ſchweigend den Singular, dagegen B nach allen Collationen, D und alle Handſchriften der Itala den Plural darbieten; D ſo, daß er ἐλέγοσαν ſetzt und damit beweiſet, daß, wenn, wie Griesbach vermuthet, *E* und *O* verwechſelt worden wären, dieß ſchon vor der Abfaſſung der Itala und der Handſchrift geſchehen ſeyn müßte, aus welcher der Cantabrigienſis floß. Da man nun eben ſo-

wohl ſagen kann, dem Matthäus zu Liebe ſey ἔλεγεν, als dem Lukas zu Liebe ἔλεγον korrigirt worden, und da im Gegenſatze mit den abendländiſchen Verſionen die ſyriſche und äthiopiſche den Singular enthalten, ſo neigt ſich nur ſchwach die Wagſchale zu dem Plural.

Faſt gleiche Berechtigung auf das Bürgerrecht des Textes hat das von Lachmann aufgenommene ἐγήγερται mit ἠγέρθη, indem für erſteres B D L zeugen, denen wir auch noch den Sangallenſis beifügen können. Da wir aber ſchon bei vielen Gelegenheiten die Ueberzeugung gewannen, daß bei wechſelnder Stellung eines Wortes gewöhnlich das ganze Wort verdächtig werde, ſo wird dieſer Verdacht in unſerer Stelle noch durch einen andern Umſtand vermehrt. Denn kann man auch ſagen, ἠγέρθη und ἐγήγερται konnten wegen der Affinität ihres Klanges leicht verwechſelt werden, ſo ſteht doch nicht zu begreifen, wie in den Alexandrinus *ΕΚ ΝΕΚΡΩΝ ΑΝΕΣΤΗ* kommen konnte, was außer ihm auch noch der Cyprius und eine Reihe von Minuskelhandſchriften bietet. Die Verſionen geben keine ſichere Auskunft, da die von den Ueberſetzern gewählten Worte ܩܡ, ተንሥአ, surgo, resurgo, ſowohl für ἀνίστημι als für ἐγείρεσθαι gebraucht werden. Nun können aber weder ἀνέστη noch ἠγέρθη und ἐγήγερται im Zuſammenhange entbehrt werden, es bleibt daher nichts übrig, als auch die Worte ἐκ νεκρῶν mit zu tilgen, wofür man ſogar in der Variante des Syrers ܩܘܡ ܡܢ ܡܝ̈ܬܐ eine Aufforderung finden könnte. Wenn aber urſprünglich ὅτι Ἰωάννης ὁ βαπτίζων sc. ἔστι ſtand, ſo wird begreiflich, wie der Zuſatz ἐκ νεκρῶν κτλ. für nöthig erachtet werden konnte; ein Zuſatz, welcher ſelbſt auch in den Handſchriften, welche ἔλεγεν leſen, gefunden wird, in welchen er ſo gewiß keine Stelle finden kann, als die Worte des 16. Verſes in irgend einer Faſſung echt ſind, weil eine derartige Wiederholung ohne Beiſpiel ſeyn dürfte.

Wenn man meint, Markus habe nicht ſchreiben kön-

nen: "Ὅτι Ἰωάννης ὁ βαπτίζων, καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ, ſo geben wir zu bedenken, ob nicht gerade durch dieſe Prägnanz des Ausdruckes der Gedanke völlig klar angezeigt ſey (freilich mehr in der freien Darſtellung des gemeinen Lebens), welchen die Ergänzungen ausführen. Das διὰ τοῦτο unſerer Stelle erläutert ein ähnliches bei Matthäus 13, 52., von welchem ich bei anderer Gelegenheit nicht unterlaſſen kann, etwas ausführlicher zu reden; hier noch die Bemerkung, daß der 16. V. auch gegen ἔλεγεν, wie der Text auch immer conſtituirt werden möge, den Ausſchlag gibt.

Was nun den Inhalt des behandelten Verſes ſelbſt angeht, ſo hat es den Auslegern gefallen, denſelben ſchwierig und einen Widerſpruch des Markus und Matth. 14, 2. mit Lukas 9, 9. inſofern zu finden, als an der letzteren Stelle Herodes bezweifle, was er bei den übrigen ausſpricht. Sie haben daher das bei der Faſſung der Textesworte gänzlich verwerfliche Mittel einer Frage zur Hülfe genommen. Allein ſpricht denn nicht die Frage in den Worten des Lukas ſeine Furcht und mit der Furcht ſeine Meinung aus? Mir ſcheinen die Relationen der drei Evangeliſten zuſammengefaßt das wahre Bild von dem damaligen Zuſtande des Herodes zu geben.

Doch gehen wir jetzt zu dem folgenden Verſe über. Völlig bedeutungslos ſind die Varianten in der erſten Hälfte des Verſes bis zum zweiten ἔλεγον a). Denſelben Ausſpruch muß ich auch über die Worte thun: ὅτι προφήτης. Jedoch nöthigt mich hier die neuere Exegeſe, etwas einläſſiger die Sache zu behandeln. Denn während alle kritiſchen Auctoritäten in Auslaſſung des Artikels vor προφήτης übereinkommen, hat Fritzſche aus Viktor An-

a) Wäre für Grammatik oder Sachauffaſſung nur etwas dadurch zu gewinnen, ſo würde ich ohne Bedenken im Vertrauen auf das Zeugniß faſt aller Handſchriften der Itala ἔλεγον tilgen.

tiochenus und Euthymius Zigabenus ὁ προφήτης in den Text aufgenommen. Des Letzteren Worte lauten ſo: *Τινὰ δὲ τῶν ἀντιγράφων μετὰ τοῦ ἄρθρου γράφουσιν· ὅτι ὁ προφήτης ἐστὶν, ἢ ὡς εἷς τῶν προφητῶν. Προσεδόκων γὰρ προφήτην, περὶ οὗ προεφήτευσεν αὐτοῖς ὁ Μωϋσῆς. Οὗτος δὲ ἦν ὁ Χριστός.*

Da Matthäi ſchon in der Vorrede zu Euthymius Zigabenus (S. 3) und in der Vorrede zu ſeiner kritiſchen Ausgabe des Markus von 1788 wenigſtens nicht grundlos vermuthete, daß, wenn Euthymius Zigabenus von *ἀντιγράφοις* rede, nicht immer Handſchriften des N. T. ſondern der Commentatoren gemeint ſeyen, was er ausdrücklich bei unſrer Stelle wiederholt; da die Handſchriften, welche Matthäi mit a. d. e. g. 10. bezeichnet, und welche Euthymius ebenſo wie Theophylaktus vor ſich liegen hatten, kein ὁ vor *προφήτης* bieten, da aber das ſpäte Zeitalter des Euthymius an ſich, auch wenn er deutlich und unbedingt zeugte, doch ungemein wenig Gewicht gegen die anderweiten in unſeren Händen liegenden Zeugniſſe zu Hunderten haben dürfte, ſo fällt dieſes ganze Zeugniß mit dem des Viktor Antiochenus, auf welchem es beruhet, zuſammen.

Allein ſelbſt dieſes Zeugniß iſt in doppelter Geſtalt vorhanden. In der poſſinus'ſchen Katene ſteht allerdings ὁ *προφήτης*. Allein in der matthäi'ſchen Ausgabe des Viktor Antiochenus fehlt nicht blos ὁ vor *προφήτης*, ſondern auch ἢ vor *ὡς εἷς τῶν προφητῶν*. Billigt nun gleich Fritzſche die Vorſetzung des Artikels vor *προφήτης*, ſo iſt einmal klar, daß damit die Urſprünglichkeit des Artikels bei Viktor noch keineswegs bewieſen iſt, vielmehr, daß Zeugniß gegen Zeugniß ſteht, und vielleicht, auch rein geſchichtlich betrachtet, ein ſtärkeres gegen, als für ὁ. Gehen wir auf das Innere ein, ſo ſcheint zwar für oberflächliche Betrachtung das ὁ nothwendig, — allein bei ſchärferem Eindringen offenbart ſich nicht etwa

nur die Gleichgültigkeit, ſondern die völlige Unzuläſſigkeit des ὁ.

Das Scholion des Viktor lautet wörtlich ſo: „Ὁ δὲ Μάρκος εἰπὼν, ὥς τινές φασιν, ὅτι ἄλλοι δὲ ἔλεγον, ὅτι προφήτης ἐστὶν, ὡς εἷς τῶν προφητῶν, αἰνίττεσθαί μοι δοκεῖ, λέγειν ἐκείνους, περὶ οὗ φησιν ὁ Μωϋσῆς· προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν, ὡς ἐμέ“ a). Ueberſetze: Markus, ſagend (wie einige ſagen), einige hätten geſagt, „er iſt ein Prophet wie Einer der Propheten,“ ſcheint mir anzudeuten, jene (nämlich die da geſagt hätten, er iſt ein Prophet wie Einer der Propheten) meinten den Propheten, von welchem Moſes ſpricht: „Der Herr euer Gott wird euch einen Propheten erwecken wie mich.“ Somit wäre der Sinn: Diejenigen, welche den Markus ὅτι προφήτης ἐστὶν ὡς εἷς τῶν προφητῶν genau verbunden ſagen laſſen, finden darin den Gedanken, daß die, welche dieſe Worte geſprochen, darunter verſtanden hätten, Jeſus ſey ein Prophet, wie Moſes einen verheißen, d. h. ein dem Moſes ähnlicher Prophet b). Somit wäre alſo ὁ von der Aus-

a) Bei Poſſinus ſteht ſtatt εἰπὼν — λέγων, ferner fehlt ὅτι ἄλλοι δὲ ἔλεγον ganz.

b) Gegen dieſe Auslegungsweiſe läßt ſich nicht einwenden, was Fritzſche gegen die des Grotius eingewendet hat, daß dann εἴ τις τῶν προφητῶν, εἴ τις καὶ ἄλλος τῶν προφητῶν oder etwas der Art hätte geſchrieben werden müſſen; denn man verſtand nicht unter εἷς irgend Einer, ſondern Einer, d. h. ein Einziger, d. h. den Größten der Propheten, als welchen das ganze jüdiſche Alterthum den Moſes anſah. Er iſt ein Prophet wie Einer unter den Propheten und ſonſt Keiner; er iſt ein zweiter Moſes, wie Moſes ihn ſelbſt verheißen. Dagegen kann doch auch dieſe Auslegung nicht angenommen werden, weil die Einfachheit der Darſtellung bei Markus auf der einen, und die Achtung vor der Natürlichkeit im Allgemeinen auf der andern Seite die Annahme nicht zuläßt, daß die Leute ſich ſo künſtlich ausgedrückt haben ſollten, wo ganz einfach freiſtand, ὡς Μωϋσῆς zu ſagen.

legung durchaus nicht gefordert, wie Matthäi und Fritzſche einmüthig behaupten. Darin hat Fritzſche recht, daß er hinter ἐκείνους ein τὸν einzuſchieben für eines Ausrufungszeichens würdig hält.

Hiermit könnte dieſe Sache als abgethan angeſehen werden, wenn nicht noch bei Fritzſche die Bemerkung zu leſen wäre: **Ceterum ab Euthymio conservatam lectionem ante nos approbaverat Daniel Heinsius.** Nun wiſſen wir zwar wohl, daß dieſe Worte in Fritzſche's Munde keinen Grund vorſtellen ſollen, da gewiß er, wenn irgend Jemand, aller Auktorität abhold iſt, es ſey denn die des **summus Hermannus**, aber jüngere Leſer gewöhnen ſich doch gar leicht, wenn ſie die Urtheile eines ihnen bisher Unbekannten mit dem Urtheil eines großen Gelehrten übereinſtimmen ſehen, den Unbekannten für eine gute Auktorität zu halten. Ihnen zur Warnung ſey es geſagt, daß uns weder in der Profanliteratur (beſonders in Theokrit und Ovid) noch in heiliger ein ſchlechterer Kritiker vorgekommen iſt, als Freund Heins.

Nur der Vatikanus *Γ* und L nebſt einigen Exemplaren der Itala laſſen ἐστὶν weg hinter προφήτης. Ich trete ihnen bei, weil auch hier die alte Regel gilt, daß bei irgend bedeutſamen Zeugen für Tilgung des Ueberflüſſigen dieſelbe vorzunehmen ſey.

Höchſt überraſchend iſt nun die Beobachtung der eigenthümlichen Erſcheinungen in der kritiſchen Beglaubigung der folgenden Worte. Vor Allem kann es nicht zweifelhaft ſeyn, daß ἢ vor ὡς aus dem Texte zu verſchwinden habe, zu deſſen Untergang alle Zeugen von Gewicht, den Cantabrigienſis nicht ausgenommen, verſchworen ſind. Wenn aber, wie oben in einer Anmerkung gezeigt wurde, eine Erklärung der Worte ὅτι προφήτης ὡς εἷς τῶν προφητῶν, als in Zuſammenhange ſtehend (ich meine nicht explikativen, ſondern logiſchen) durchaus nicht möglich iſt, was ſoll dann mit dieſen Worten begonnen werden?

Es iſt nur ein Zwiefaches möglich; ſie entweder als Exegeſe des Schriftners ſelbſt, oder eines Gloſſators zu den Worten ὅτι προφήτης anzuſehen! Schon an ſich iſt mir das Zweite bei weitem wahrſcheinlicher als das Erſte, weil dem Schriftner, wäre ihm das Bedürfniß näherer Verdeutlichung des ὁ προφήτης entſtanden, wohl nicht dieſe Art der Erläuterung in den Sinn gekommen wäre, welche ſeinen Gedanken, wie mir dünkt, entſtellt wiedergibt. Denn in ὅτι προφήτης liegt durchaus nicht, daß einer der Propheten (d. h. der alten, wie es auch Cod. 33. erklärt), ſondern überhaupt ein Prophet gemeint ſey, wogegen ſpätere chriſtliche Gelehrſamkeit überall die Wiſſenſchaft von dem jüdiſchen Volksglauben an die Wiederkunft eines der Propheten des A. T. zur Schau trug.

Deßhalb iſt mir die Andeutung, welche der Cantabrigienſis uns hier zur Herſtellung des Textes gibt, ſehr willkommen. Denn in ihm fehlen προφήτης — ὡς inclusive und gleichzeitig in der ihm beigegebenen Ueberſetzung. In der letzteren iſt auch noch merkwürdig, daß ὅτι, wie ſonſt nirgends, mit quasi wiedergegeben iſt, als habe der Ueberſetzer ὡς geleſen. Dieſe Erſcheinungen deuten darauf, daß auch ſchon zur Zeit der Anfertigung des Cantabrigienſis eine doppelte Leſeart vorhanden war: 1) ὅτι προφήτης. 2) ὡς εἷς τῶν προφητῶν. Nur muß damals durch Stellung oder Zeichen, durch Handſchrift oder Farbe dem Abſchreiber noch deutlich geworden ſeyn, daß die beiden Sätze ſynonym ſeyn ſollten, und da er, wie das tauſendmal in ähnlichen Fällen geſchah, nicht zu beurtheilen vermochte, ob die Sätze nur als Varianten, oder ſo, daß einer den andern ausſchloß, über einander oder an den Rand geſetzt waren, ſo beging er den Mißgriff, die Gloſſe in den Text aufzunehmen, und den echten Text ὅτι προφήτης in die Verbannung zu weiſen, während die meiſten alten und neuen Handſchriften den Fehler begingen, beide Sätze in den Text zu ſetzen, und nur wenige Exemplare der lat.

Ueberſetzung lieber auf der Seite des Cantabrigienſis fehlten, z. B. der Veronenſis bei Blanchini, nur daß er ſtatt quasi wirklich quod hat; der Vindobonenſis, welcher quasi darbietet; der Corbeienſis und der Colbertinus.

Der treffliche Vercellenſis a) bietet eine Ueberſetzung dar, welche dem von mir gewonnenen Texte ſo genau entſpricht, als hätte ich mir, der ich eben erſt Blanchini aufſchlage, vorgeſetzt, den Text nach ſeinem Vorgange zu konſtituiren. Er ſchreibt wörtlich: **Alii autem dicebant quia Elias est; alii autem, quia propheta est.**

2.

Ueber das Verhältniß der Lehre des Anaxagoras zum Theiſmus des Chriſtenthums.

Von

Eduard Schaubach,

Superintendenten zu Meiningen.

In ſehr verſchiedener Beziehung hat man öfters einzelne Stellen oder Lehrſätze der Alten mit den Ausſprüchen des Chriſtenthums verglichen. Häufig führte man ſie als Belege für die Wahrheit des letzteren an, nicht ſelten ſuchte

a) Montfaucon, Mabillon und andere Kenner halten ihn für uralt. Die Schriftzüge verſchaffen der Tradition Glauben, daß er noch vor dem Jahr 400 geſchrieben worden ſey. Blanchini weiſet ihm dieſes Alter an. Die Züge ſind faſt ganz die des Bottari'ſchen Virgil. Merkwürdig übrigens: obgleich Mabillon das Buch in Händen gehabt hat, ſo wußte er doch nur von einem Matthäus und Markus, nichts von einem Lukas und Johannes, den es enthalte. Keine gute Beglaubigung anderweitiger Angaben.

man aber auch durch ſolche Angaben zu zeigen, daß im Chriſtenthume nichts weſentlich Neues zu finden ſey, ſondern daß das Beſte ſchon früher vorkomme und nicht als Eigenthum des N. T. angeſehen werden dürfe. Bei dieſem Verfahren fehlte man oft, indem man einzelne Ausſprüche nur äußerlich auffaßte und neben einander ſtellte, während doch der wahre Sinn, ſobald man auf den Grund, auf den Zuſammenhang des Ganzen zurückgeht, eine ganz andere Auffaſſung fordert a). Dieſelbe Bemerkung gilt überhaupt bei der Vergleichung einzelner Lehrmeinungen der Griechen und Römer. Von vielen Philoſophen des Alterthums wird die Unſicherheit der menſchlichen Erkenntniß behauptet, und doch täuſcht man ſich, wenn man die einzelnen, abgeriſſenen Sätze, die ähnlich klingenden Lehren in bunter Reihe als Aeußerungen derſelben Anſicht neben einander ſtellt. So findet man in den Klaſſikern viele Ausſprüche, welche mit der chriſtlichen Lehre von der Feindesliebe verglichen werden können, wenngleich die Verſchiedenheit des Standpunktes dem tiefer eindringenden und mit dem Geiſte des Alterthums vertrauten Forſcher nicht entgehen wird.

Auch Anaxagoras mit ſeiner Lehre vom νοῦς, dem Urheber der Weltbildung, iſt öfters ſchon den chriſtlichen Apologeten entgegengeſtellt worden, wenn ſie die Vorzüge des Chriſtenthums in Anſehung der ihm eigenthümlichen reinern Gottesidee geltend zu machen ſuchten. Man ſieht ihn an als den erſten Urheber reinerer Religionsbegriffe und gebraucht ſeine Lehre gewiſſermaßen als einen Beleg, um zu zeigen, daß die Menſchheit auch ohne das Chriſtenthum das Richtige gefunden haben würde. Geht

a) Sehr richtig bemerkt Baumgarten-Cruſius, bibl. Theolog. S. 179. „es iſt denn alſo nicht ſchwer, Parallelen für dieſe bibliſchen Darſtellungen aufzufinden: allein es kommt immer auf Sinn und Gedanken der ganzen Gotteslehre an. Dieſer kann ſehr verſchieden ſeyn bei großer Uebereinſtimmung in jenen Formen.“

man aber genauer in die Sache ein und bleibt man nicht bei demjenigen ſtehen, was allenfalls in einem Compendium geſagt werden kann, ſo findet man bald eine unverkennbare Verſchiedenheit. Dieſe Verſchiedenheit zu zeigen, wird durch folgende Bemerkungen beabſichtigt a).

Vor allen Dingen iſt zu erinnern, daß die Lehre des Anaxagoras durchaus nicht aus religiöſem Intereſſe hervorgeht, ſondern rein ſpeculativ iſt. Das Chriſtenthum iſt Leben, Geſinnung, es enthält kein philoſophiſches Lehrgebäude; der Stifter deſſelben tritt nicht allein als Lehrer auf, ſondern er wirkt zugleich durch die That als Erlöſer, als Begründer des Gottesreichs; er gibt in ſeiner Lehre nicht abſtracte Theorieen zur Erklärung der Weltbildung, ſondern kömmt den praktiſch-religiöſen Bedürfniſſen entgegen. Wir finden daher auch im N. T. keine abgeſchloſſene Lehre vom Daſeyn und von den Eigenſchaften Gottes, ſondern vielmehr einzelne Aeußerungen, welche entweder den reinſten Theiſmus vorausſetzen oder denſelben wirklich lehren, ſobald man ſie zuſammenfaßt und gehörig entwickelt. Anaxagoras hatte aber durchaus nicht die Abſicht, durch ſeine Lehre vom *νοῦς* einen Gegenſtand religiöſer Verehrung aufzuſtellen, er ſuchte nicht vom Standpunkte des Materialismus aus zu einer höhern Stufe fortzuſchreiten oder im Gegenſatze gegen die herrſchende Volksreligion reinern Grundſätzen den Weg zu bahnen; ſeine Anſicht iſt lediglich durch phyſikaliſche Lehren bedingt, wobei alles Ethiſche zurücktritt.

Dieß zeigt ſich insbeſondere, wenn man ins Einzelne

---

a) Die Belege zu den im Folgenden ausgeſprochenen Bemerkungen finden ſich vollſtändig in der von mir herausgegebenen Sammlung und Erläuterung der Fragmente des Anaxagoras (Leipzig 1827), auch in den größern Werken über die Geſchichte der Philoſophie von Tennemann (beſonders in der Ausgabe v. Wendt), Ritter und Brandis. Daher ſind die ſonſt nöthigen Citate weggeblieben.

geht, um ſeine Lehre darzulegen. Sie iſt ziemlich vollſtändig in den bei Simplicius erhaltenen Bruchſtücken ſeines Buchs περὶ φύσεως ausgeſprochen, und es iſt höchſt wahrſcheinlich nach der ganzen Anlage des Syſtems, daß außerdem nicht viel vom νοῦς vorgekommen ſey. Von Frühern und Spätern wird dieſe Lehre als ſein Hauptgrundſatz angegeben, allein dieß iſt nur der Fall, inſofern bei ihm durch die Trennung des Geiſtes von der Materie die Aufmerkſamkeit auf erſtern vorzugsweiſe gelenkt wird. Auch bei den frühern Jonikern iſt vom Geiſte die Rede, ſie betrachten ihn aber an und in Verbindung mit den übrigen Dingen; Anaxagoras trennt ihn von denſelben, nicht in Anerkennung der Vorzüge, der höhern Würde des Geiſtes, wie man es häufig aufzufaſſen pflegt, ſondern weil ſeine Lehre von den Homöomerien nicht geſtattet, den Geiſt an der Materie zu denken. Die Lehre von den Homöomerien iſt der Hauptgrundſatz des anaxagoreiſchen Syſtems, und dieſe muß man zunächſt ins Auge faſſen, um die Lehre vom Geiſte richtig zu verſtehen.

Die Probleme der Metaphyſik vom Seyn oder Werden der Dinge beſchäftigten die ältern griechiſchen Philoſophen, und man wird in der That durch die Tiefe der Speculation überraſcht, mit welcher ſie dieſe Gegenſtände behandelten, ſo weit dieß zu einer Zeit möglich war, wo man Philoſophie und Naturforſchung noch nicht geſchieden hatte. Die ioniſchen Philoſophen gingen von einem Urweſen aus (ἀρχή), welches als erſter Zuſtand der Welt zugleich ihr Grund ſey; was iſt, das wird aus dieſem (ἀλλοιοῦται). Dieſe Richtung wird bekanntlich bis auf die Spitze getrieben von Heraklitus, wobei ſich aber auch zugleich der innere Widerſpruch in der Annahme eines ſteten Werdens entwickelt. Daher erfolgte als Gegenſatz die Lehre der Eleaten vom abſoluten Seyn a). Auch Anaxa-

a) M. ſ. Brandis, Handb. d. Geſch. d. gr. Philoſ. S. 239.

goras fühlte, in welche Schwierigkeiten man ſich durch den Begriff einer Veränderung deſſen, was iſt, verwickelt, weil man dadurch, nach neuerer Ausdrucksweiſe, eine Qualität ſetzt, die ihre eigene Verneinung an ſich trägt; denn wenn a durch Veränderung b wird, ſo tritt der Fall ein, daß es aufhört, a zu ſeyn, und Werden iſt mithin die Negation des vorhergegangenen Seyns a). Auf dieſen Widerſpruch kamen die ältern Joniker, wenn ſie eine Urſubſtanz (Waſſer, Feuer, Luft) annahmen, die ſich durch Veränderung zu den einzelnen vorhandenen Dingen umgeſtalte, und Anaxagoras ſuchte demſelben zu entgehen, indem er das urſprüngliche Vorhandenſeyn der mannichfaltigſten Stoffe lehrte, ſo daß alſo bei der Weltbildung nichts im eigentlichen Sinne des Wortes erſt entſteht oder wird, ſondern daß vielmehr das bereits weſentlich Vorhandene nur durch Ausſcheidung aus chaotiſcher Miſchung hervortritt. Die einzelnen Stoffe entſtehen nach ſeiner Meinung nicht durch Umänderung Eines Urſtoffes, ſie werden nicht erſt gebildet, ſie exiſtiren ſchon, das Werden der Dinge iſt keine *ἀλλοίωσις*, ſondern nur *σύγκρισις* und *διάκρισις*. Nach den frühern Jonikern entſtehen, um die Sache durch ein Beiſpiel zu erläutern, die dichtern und ſchwerern Körper durch Verdickung des Urſtoffs; nach Anaxagoras ſind unendlich viele und kleine Theile von Erde, Gold, Knochen u. ſ. w. in ihrer eigenthümlichen Beſchaffenheit urſprünglich vorhanden, ſcheiden ſich und treten in kleinern oder größern Maſſen zuſammen, ſo jedoch, daß fortwährend in dem kleinſten Theile der Materie alle übrigen materiellen Stoffe vorhanden ſind (*πᾶν ἐν παντί*); jedes Ding ſcheint dasjenige zu ſeyn, wovon die meiſten Theile darin zu finden ſind (*κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν χαρακτηρίζεται*). Von der Atomenlehre des Leucippus

---

a) Vgl. Herbart's philoſ. Encyclop. S. 287 und die daſelbſt angeführten Aeußerungen Hegel's.

und Democritus, welche ebenfalls auf σύγκρισις und διάκρισις bei der Erklärung des Werdens der Dinge zurückkömmt, unterſcheidet ſich die Lehre des Anaxagoras dadurch, daß ſie urſprüngliche Qualitäten annimmt und alle dieſe einzelnen Stoffe in inniger Miſchung und Durchdringung zu Einem Ganzen vereint ſich denkt. Homöomerien ſind übrigens alle diejenigen Stoffe, ὧν τὸ μέρος ὅμοιον τῷ παντί, die Elementarſubſtanzen, aus welchen die Materie beſteht.

Hieraus geht nun hervor, wie Anaxagoras zu ſeiner Annahme eines von der Materie getrennten Geiſtes kommen mußte. Schon die frühern Joniker hatten das belebende, die Welt bewegende Princip in einer vernünftigen Thätigkeit geſucht a), ſie dachten ſich dieſelbe aber an der Materie und konnten dieß um ſo leichter, da ſie ſich dieſelbe als Einen Urſtoff vorſtellten und die ganze Natur gleichſam als ein belebtes Weſen betrachteten. Anaxagoras hatte ſich aber durch ſeine Annahme urſprünglich verſchiedener Stoffe den Weg zu jener Meinung abgeſchnitten. Wer Eine Urſubſtanz annahm, fand in derſelben auf der Stufe der höchſten Entwickelung das geiſtige Weſen der Natur; wer hingegen, wie Anaxagoras, viele urſprünglich vorhandene Stoffe annahm und die Veränderung derſelben leugnete, hätte inconſequent ſeyn müſſen, wenn er nicht zugleich auch die Verſchiedenheit und Eigenthümlichkeit des Geiſtes anerkannt hätte. Die verſchiedenen materiellen Stoffe waren nach ſeiner Anſicht ſo mit einander vermiſcht und vereint, daß keiner ohne den andern beſtand, wie bereits geſagt worden iſt. Wäre nun das geiſtige Weſen mit einem einzigen materiellen Stoffe, ſey es auch mit dem feinſten derſelben, in Verbindung, ſo hätte es bei der Verbindung aller Homöomerien unter ſich

a) Ritter's Geſch. d. ion. Philoſ. S. 313. Deſſen Geſch. d. Philoſoph. B. 1. S. 298 ff.

auch wieder mit allen vermiſcht ſeyn müſſen und wäre dadurch mit den rohſten, unbelebten Naturkräften, bei welchen nur mechaniſche Wirkung ſichtbar iſt und bei denen man nichts Geiſtiges wahrnimmt, in Verbindung gebracht worden. Daher ſagt Anaxagoras: „wäre der Geiſt mit Einem Stoffe vermiſcht, ſo müßte er mit allen vermiſcht ſeyn." Dieß iſt der phyſikaliſche Grund ſeiner Annahme eines von der Materie getrennten Geiſtes; die Lehre von den Homöomerien forderte nicht bloß die Anerkennung der Eigenthümlichkeit des Geiſtes und der Verſchiedenheit deſſelben von Erde, Luft, Waſſer, Fleiſch, Knochen u. dgl. m., ſondern auch die Anerkennung der abſoluten Getrenntheit deſſelben von dieſen Dingen. Sobald der Geiſt mit den materiellen Stoffen in Verbindung ſtand, war er wie dieſelben durch ihr gegenſeitiges Verhältniß beſchränkt und nicht vermögend, gleichmäßig auf Alles durch ſeine Kraft zu wirken, worin man doch ſein eigenthümliches Weſen erblickte.

Dieß führt uns zu der genauern Angabe deſſen, was nach Anaxagoras vom Geiſte zu ſagen iſt. Er erkennt ihn als etwas Unabhängiges, nicht mit den körperlichen Stoffen Vermiſchtes, als das feinſte und reinſte Weſen, wobei noch die nicht leicht zu entſcheidende Frage aufgeworfen werden kann, ob damit völlige Immaterialität im Sinne der neuern Syſteme ausgeſprochen werden ſoll und ob ſie wohl überhaupt in der Anſchauungsweiſe der damaligen Zeit lag. Dieſem geiſtigen Weſen ſchreibt Anaxagoras Kenntniß aller Dinge zu (*γνώμην περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχειν*) und die Kraft, auf dieſelben einzuwirken, hauptſächlich durch die Hervorbringung der Kreisbewegung des Alls (*περιχώρησις*). Indem er die unendliche chaotiſche Miſchung in Bewegung ſetzt, entſteht eine, jedoch nicht abſolute, Scheidung der Stoffe; die feſtern und dichtern Theile kommen durch die Kreisbewegung in den Mittelpunkt, die leichtern und feinern ziehen ſich in entgegenge-

ſetzter Richtung in den Aether, wiewohl immer der Hauptgrundſatz feſt gehalten wird, daß in jedem Stoffe alle übrigen, wenn auch in unendlicher Kleinheit, ſich befinden. Dadurch entſteht nun die Bildung und Ordnung der Welt (διακόσμησις); der weitere Verlauf wird durch mechaniſche Wirkung hervorgebracht, indem alle Qualitäten urſprünglich vorhanden ſind. Der Geiſt bringt nur durch die von ihm bewirkte Bewegung eine theilweiſe Sonderung der Stoffe zuwege und ſtellt dadurch vermöge ſeiner Kenntniß und ſeiner Kraft die Ordnung her; mit der urſprünglichen Kreisbewegung ſteht die noch fortdauernde Kreisbewegung der Himmelskörper in Verbindung. Außerdem zeigt ſich der Geiſt in den Organismen, in Pflanzen, Thieren, im Menſchen; er iſt überall derſelbe; die höhere oder geringere Vollkommenheit, in welcher er erſcheint, iſt durch die Organiſation bedingt, Geiſt und Seele iſt daſſelbe.

Faſſen wir nun dieß Alles zuſammen, ſo ergibt ſich, in welchem Verhältniſſe die anaxagoreiſche Lehre zum Theiſmus, insbeſondere zum chriſtlichen Theiſmus ſteht. Der *νοῦς* iſt nicht Urgrund des Seyns, ſondern die Materie beſteht neben ihm durch ſich ſelbſt; er iſt nicht einmal Urheber der einzelnen Qualitäten, ſondern auch dieſe ſind ohne ihn und bleiben unveränderlich; er iſt eine durch ſeine Eigenthümlichkeiten vor den körperlichen Stoffen ausgezeichnete Naturkraft, beſitzt Kenntniß der Dinge, ſcheidet ſie durch Bewegung und bringt dadurch Ordnung hervor, welche unter ſeiner Leitung beſteht. Die einzelnen Naturerſcheinungen erklärt Anaxagoras ohne den Geiſt, der nur prima causa movens iſt; ja auch die Naturgeſetze ſind theilweiſe in der urſprünglichen, nicht durch den Geiſt veranlaßten Beſchaffenheit der körperlichen Stoffe begründet. Wir finden daher bei ihm die Annahme einer Weltſeele, wodurch der Hylozoismus der früheren Phyſiker in einen Dualismus übergeht. Es iſt bekannt, daß Anaxagoras ſchon von Plato und Ariſtoteles getadelt wurde, daß er

von ſeiner Lehre keine Anwendung gemacht, den Geiſt in den Naturerſcheinungen nicht nachgewieſen habe, ſondern bei dem Cauſalnexus des Naturmechanismus ſtehen geblieben ſey; und leicht erklärlich iſt nun auch die von mehreren alten Schriftſtellern gerügte Inconſequenz, nach welcher er den Geiſt als Urſache anführte, wenn ſich ihm keine Natururſache irgend einer Erſcheinung darbot. Die Behauptung, Anaxagoras ſey Urheber des philoſophiſchen Theiſmus a), bedarf daher mannichfacher Beſchränkung; der Fortſchritt im Vergleich mit den vorausgegangenen Speculationen iſt in dieſer Hinſicht nicht ſo bedeutend, und ich kann daher auch Schleiermacher's Anſicht nicht beiſtimmen, daß bei Anaxagoras der Geiſt wie ein deus ex machina hervortrete b). Entwickelt man genetiſch, wie ein Satz ſeines Syſtems aus dem andern hervorgeht, ſo liegt es deutlich vor, wie die Lehre von der Selbſtſtändigkeit des Geiſtes folgen mußte. Der ungefähr gleichzeitig lebende Diogenes von Apollonia legte der Luft, als dem alleinigen Urſtoffe der Dinge, die *νόησις* bei; der die Exiſtenz vielfacher Urſtoffe annehmende Anaxagoras mußte auch die geiſtige Kraft als etwas Eigenthümliches, Subſtantielles, nicht als eine an andern Dingen befindliche *νόησις*, ſondern als ſelbſtſtändiges Weſen, *νοῦς*, anſehen c). Keineswegs liegt aber der Begriff des *νοῦς* der chriſtlichen Idee von Gott, dem Vater, dem Schöpfer und Erhalter der Welt, nahe und man darf in der anaxagoreiſchen Lehre nicht von ferne einen Anklang an Joh. 4, 24. ſuchen d).

---

a) Dieſe Behauptung wird angeführt von Tennemann, Grundr. der Geſch. d. Philoſ 2. Ausg. S. 82.

b) Ueber Diog. v. Apollon. S. 93.

c) Panzerbieter z. Diog. v. Apollon. S. 67.

d) Gegründet iſt aber die Bemerkung Bretſchneider's (Lehrb. d. Relig. f. Gymnaſ. S. 41), daß man bei Anaxagoras den koſmologiſchen Beweis für das Daſeyn Gottes gewiſſermaßen finde, wenn man nämlich an die ariſtoteliſche Form dieſes Beweiſes

Ueberhaupt iſt zu bemerken, daß der Ausdruck ϑεὸς in den Bruchſtücken ſeines Werks nicht vorkömmt, ſondern erſt von den Spätern gebraucht wird, zu einer Zeit, wo man das Bedürfniß ſtärker fühlte, die gewonnene philoſophiſche Anſicht mit der im Volke lebenden Religion zu vereinbaren. Es lag außerhalb des Kreiſes, in welchem ſich Anaxagoras bewegte, das Göttliche in der Welt aufzuſuchen; er ſuchte die Naturgeſetze auf und fand ſie theils in den materiellen Stoffen, theils in dem bewegenden, allgemeinen Geiſte, von welchem der menſchliche Geiſt ein Theil iſt. Bei Schriftſtellern nach Ariſtoteles finden ſich die ohnehin deutlich an den Sprachgebrauch der ſpätern philoſophiſchen Schulen erinnernden Ausdrücke *νοῦς κοσμοποιὸς ϑεὸς, φρουρὸς, τὸ ποιοῦν αἴτιον, τεχνίτης, κύριος, δημιουργικὸς νοῦς, τὸ ϑεῖον* gebraucht, wenn von Anaxagoras die Rede iſt, und ſie konnten allerdings in gewiſſer Beziehung auf die Meinung deſſelben übergetragen werden. Wie ſich ſeine Anſicht zu der Volksreligion verhielt, darüber läßt ſich nichts Beſtimmtes angeben. Er lebte zu einer Zeit, wo die Perſönlichkeit der Götter nicht mehr von Allen angenommen wurde, ſondern anfing, ſchwankend zu werden. Wenn er nun auch dieſelbe nicht geradezu leugnete, ſo mußte er doch auf mannichfache Weiſe anſtoßen. Alle Naturerſcheinungen erklärte er phyſiſch und machte hierbei, wie bereits geſagt, keine Anwendung von ſeiner Lehre vom Geiſte; die Sonne war ihm ein feuriger Körper; das, was nach dem Volksglauben durch Helios, Poſeidon u. ſ. w. geſchah, ward von ihm nicht etwa auf den *νοῦς*, als das göttliche Princip, ſondern auf die nächſten mechaniſchen Natururſachen zurück-

---

denkt, wobei auf ein *πρῶτον κινοῦν* geſchloſſen wird. Vgl. über dieſe Beweisform Baumgarten-Cruſius, Dogmengeſch. B. 2. S. 920. Nicht zu vergeſſen iſt jedoch, daß der *νοῦς* bei Anaxagoras ein *πρῶτον κινοῦν* nur im engſten Sinne des Worts iſt.

geführt, und er fing an, im Homer Allegorien zu ſuchen. Es iſt daher ganz natürlich, daß man ihn unter die τὰ ϑεῖα μὴ νομίζοντες rechnete und des Atheiſmus beſchuldigte, denn die Natur mußte durch ſeine Lehre entgöttert erſcheinen; ein Mechaniſmus, wobei der νοῦς auch ſeine Rolle ſpielt, tritt an die Stelle eines lebendigen Wirkens. Dieſelbe Geiſtesrichtung finden wir bei dem Hiſtoriker Thucydides, welcher, nach Marcellinus, gleichen Vorwurf hören mußte und auch zu den Schülern des Anaxagoras gehörte. Während noch Herodot auf religiöſe Weiſe Alles, was er erzählt, auf die Götter zurückführt, entwickelt Thucydides pragmatiſch den Gang der Geſchichte, und es kömmt ihm gar nicht in den Sinn, auf eine religiöſe Weltanſchauung Rückſicht zu nehmen. So betrachtete Anaxagoras die Weltbildung als Phyſiker und kam auf dem Standpunkte des reinen Naturforſchers auf ſeine Lehre vom νοῦς in Folge der Homöomerienlehre, wodurch er Seyn und Werden erklären wollte. Das Teleologiſche, welches man ſonſt zunächſt erwarten ſollte bei demjenigen, der da behauptet, neben der Materie ſey ein bewegender Geiſt, tritt bei ihm ganz in den Hintergrund, ein ſprechender Beweis, daß nicht teleologiſche Weltbetrachtung ihn zu ſeiner Annahme führte. Wenn Ariſtoteles in einer bekannten Stelle (de anim. I, 2) ſagt, der Geiſt ſey nach Anaxagoras τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρϑῶς, ſo iſt dieß durchaus nicht ethiſch zu faſſen, ſondern ebenſo viel, als in einer andern Stelle τὸν αἴτιον καὶ τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης, wie wohl die Beſchränkung nicht außer Acht zu laſſen iſt, daß der νοῦς die Qualitäten in der Materie gegeben vorfindet und nur als Urheber der Weltordnung gelten kann durch die von ihm vermöge ſeiner Einſicht und Kraft geordnete Bewegung und durch die Aufſicht über den mechaniſchen Fortgang des auf dieſe Weiſe herbeigeführten Weltlaufs. Ein Verdienſt des Anaxagoras iſt es allerdings, durch die geſonderte Betrachtung des

Geiſtes und der Materie Veranlaſſung gegeben zu haben, das Weſen des Geiſtes genauer zu erforſchen, wie überhaupt ſein ganzes Syſtem merkwürdig iſt. Allein man kann bei ihm keine reinere Gottesidee finden, als ſie bei den denkenden Köpfen ſeiner Zeit im Allgemeinen zu finden war. Das Chriſtliche im Plato iſt nachzuweiſen, ſchwerlich aber im Anaxagoras; wer ſeine Lehre aus den Quellen kennt, wird gewiß hiervon überzeugt ſeyn. Die ältere griechiſche Philoſophie war nicht Religionsphiloſophie, ſondern Phyſik; erſt bei fortſchreitender Ausbildung derſelben mußte ihr Verhältniß zu dem nationalen Polytheiſmus zur Sprache kommen und einen Gegenſatz zwiſchen der philoſophiſchen und der religiöſen Anſicht des Volks hervorrufen, welchen man durch Allegoriſiren auszugleichen ſuchte, wie dieß bekanntlich von den Stoikern geſchah. Das Chriſtenthum hat den hohen Vorzug, das fromme Gefühl zu befriedigen und zu gleicher Zeit die reinſte, mit der tiefſten Forſchung vereinbare Gottesidee aufzuſtellen, womit man jene phyſiſchen Speculationen, ungeachtet des ihnen auf ihrem Gebiete zukommenden relativen Werths, nicht vergleichen kann.

Recenſionen.

Vorleſungen über die Dogmatik der evangeliſch-lutheriſchen Kirche, nach dem Compendium des Hrn. Dr. W. M. L. de Wette, von Dr. Aug. Detl. Chr. Tweſten; zweiten Bandes erſte Abtheilung, welche die Theologie und die Angelologie enthält. Hamburg, Perthes 1837. XXX. u. 383 S.

Wir erlauben uns vor Allem an die Recenſion des erſten Bandes, Jahrgang 1828. I. S. 196, zu erinnern. Rariora cariora! Von Seltenheit reden wir hier nicht bloß in der zeitlichen Bedeutung, obgleich wir nicht umhin können, es zu erwähnen, daß das Publicum den erſten Band der Vorleſungen bereits in der dritten Auflage verlangt und erlangt hatte, ehe es zu dieſer Fortſetzung gelangte, wonach man ſchon im Allgemeinen Recht hat, von der Seltenheit tweſten'ſcher Schriften klagend und ehrend zu reden: nein, wir meinen vorzüglich die Seltenheit ſolcher theologiſchen Schriftſteller, welche, nachdem ſie ſich ihres Willens, ihres Berufs, ihrer Gabe und Kraft bewußt geworden ſind, nun auch durch keine Zufälle der Zeit ſich abhalten laſſen, das, wozu ſie Beſtimmung haben, allein ins Auge zu faſſen und durchzuführen. Qui sis esse velis, nihilque malis. Nimmt man dieſem Wahlſpruche eines berühmten Geſchichtſchreibers das offenbar Eigenſüchtige und Mißbräuchliche ab, ſo bleibt ein rühmlicher

und großer Grundſatz übrig, dem man zu Nutz und Frommen der Wiſſenſchaft weitere Herrſchaft, als er inne hat, wünſchen möchte, und der den Verfaſſer der Vorleſungen, wie uns es ſcheint, charakteriſirt. Tweſten beſchränkt ſich das Feld ſeiner Arbeit nach mehreren Seiten hin, ohne daß es ihm fürs Erſte Alle Dank wiſſen werden, und ſo, daß er nur ſich ſeines eigenthümlichen Rechts zu bedienen ſcheint. Allein er thut es in der Abſicht für eine gediegene und in ihrer Art befriedigende Bearbeitung des Gegenſtandes, wie ſie nur innerhalb ſolcher Schranken möglich iſt, und thut es mit einem dem ganz entſprechenden Erfolge. Heut zu Tage gilt es für eine ſogar unerträgliche Beſchränkung, wenn ſich die Dogmatik bei analogiſcher Erkenntniß Gottes genügen läßt, wenn ſie viel mehr den gegebenen Glauben reproduciren als produciren will, wenn ſie viel mehr die Reflexion über ihren Gegenſtand zu erſchöpfen als den ſpeculativen Begriff abzuſchließen bemüht iſt. Geſetzt, dieß wäre Beſchränkung — welches wir noch nicht zugeben, weil diejenigen, die ihr ſpeculatives Wiſſen für ein abſolutes halten, in der That nicht mehr wiſſen und oft ſogar nicht Anderes als die Andern, und weil die richtige und vollſtändige Reflexion den Charakter der Speculation erlangt — aber geſetzt, es wäre Beſchränkung, ſo müßten es ihr die Abſoluten Dank wiſſen, daß ſie ihnen eine ſo vollſtändige und gediegene Vorarbeit geliefert. Unſer Verfaſſer iſt ſeinem frühern Standorte und Verfahren vollkommen treu geblieben und hat, wohl erkennend, wie er ſich damit zur jetzigen Zeit verhalte, für gut gefunden, ſich in der Vorrede über ſeine Aufgabe, nämlich das Lehrgebäude des evangeliſch-lutheriſchen Kirchenglaubens lebendig zu reproduciren und über die Principien ſeines Verfahrens ausführlich zu erklären. Zur lebendigen Hervorbringung des Kirchenglaubens in jetzigen Sprach- und Gedankenformen haben freilich Schleiermacher, Haſe und Andere, Jeder in ſeiner Weiſe mitgewirkt,

Tweſten aber mehr als ſie, weil er ſich anders und voller als ſie, wie er es hier ausdrücklich thut, zum evangeliſchen Supernaturalismus bekennt. Er ſtellt ſich keineswegs mit den idealiſtiſchen Theologen ohne Weiteres über den gewaltigſten und peinlichſten aller Gegenſätze, wenn ſchon über viele ſupernaturaliſtiſche Syſteme; er nimmt mitten im reellen Begriffe des Uebernatürlichen und des Wunders ſeinen Platz, und hat zur Vertheidigung deſſelben in vorliegender Abtheilung (z. B. in der Lehre vom concursus miraculosus und in der Lehre von den Engeln) neue bedeutende Beiträge geliefert. Wenn ſich nun auch, ſoviel wir uns erinnern, weder jetzt noch früher ganz klar herausgeſtellt hat, wiefern für den Verfaſſer eine religiöſe Abhängigkeit von ſolchen Schriftlehren beſtehe, deren Inhalt ſich auf Beſtandtheile des chriſtlichen Bewußtſeyns nicht mit Nothwendigkeit zurückführen noch wiſſenſchaftlich erhärten läßt, ſo beſteht doch für ihn dieſe Abhängigkeit, und obgleich er, wie ſich ſchon aus dem bekannten Verhältniſſe dieſer Vorleſungen zur Religionsphiloſophie Schleiermacher's ergibt, dem einſeitig intellectualiſtiſchen Supernaturalismus ferne und fremd bleibt, alſo ſich auch keinen atomiſtiſchen und mechaniſchen Schriftbeweisführungen hingeben kann, ſo ſtellt ſich ihm doch, wie er gefliſſentlich bemerkt, die Erkenntniß zum Gefühle anders als dem erwähnten Vorgänger. „In den Ausſprüchen Chriſti und der Apoſtel iſt uns eine Quelle höherer Erkenntniß eröffnet." Die Offenbarung wird uns alſo auch auf dem Grunde ihrer Thatſachen und unſers ihnen nachgebildeten Bewußtſeyns nach der authentiſchen Auslegung von beiden, die wir den Apoſteln verdanken, Erkenntniſſe mittheilen, die dem ſpeculativen oder dem empiriſchen Wiſſen analog ſind, ohne dieſelbigen zu ſeyn. Demnächſt will Tweſtens Glaubenslehre Dogmatik der evangeliſch-lutheriſchen Kirche ſeyn und iſt es in der That mehr als irgend eine, die ſich in den neuern Zeiten ſo

genannt hat. Auch in dieſer Beziehung tritt der Verfaſſer Schleiermachern mehr entgegen als nahe, und zwar auf zweifache Weiſe; erſtlich weil Schleiermacher unter dem Einflüſſe ſeiner urſprünglichen, reformirten Confeſſion bleibt (was jedoch manche Kritiker zu eilig in den vorgeſchobenen Unterſcheidungslehren, z. B. in der Prädeſtinationslehre, erkennen wollen, da doch die letztere von ihm mit ganz anticalviniſchen Lehren in unmittelbare Verbindung gebracht wird), zweitens, weil derſelbe große Dogmatiker dennoch die Lehre der ungetrennten oder in ſich einbaren ganzen evangeliſchen Kirche als ſolche wiſſenſchaftlich darzuſtellen ſtrebt. Und hiemit ſteht noch eine dritte Differenz in Verbindung. Unſer Verfaſſer fängt die Betrachtung bei den vorliegenden kirchlichen Lehrbeſtimmungen an und führt ihren Inhalt auf den lebendigen Geiſt und auf das chriſtliche Bewußtſeyn, wie es ſich nach ſeiner Unmittelbarkeit und Urſprünglichkeit in der Schrift ausgeſprochen hat, zurück, ſo daß es ſich erkennen läßt, wie und warum es gerade zu ſolchen Reflexionen kommen mußte, während Schleiermacher den umgekehrten Weg einſchlägt, woraus ſich von ſelbſt ergibt, daß die eine Methode mehr geeignet iſt, das Alte, oft nur zu ſchnell Beſeitigte, für uns verſtändlich zu machen und durch Verſtändlichung geltend zu erhalten, ſoweit es weſentliche Haltbarkeit hat, die andre aber mehr neubildend und umgeſtaltend verfährt. Was wir nun ſchon im Allgemeinen von den verſchiedenen Arten, ſich ſelbſt zu beſchränken, die dem Verfaſſer beliebten, geſagt haben, daß ſie ganz dazu dienen, ſeine eigenthümliche dogmatiſche Kraft zur Entwickelung zu bringen, laſſen wir hier wieder in jeder Hinſicht gelten. Die wichtigſte Eigenthümlichkeit des chriſtlichen Dogmatikers bleibt immer die eigne lebendige und innige Ueberzeugung von der Wahrheit des Kirchenglaubens, um deſſen Darſtellung es ſich handelt. Sehen wir nun den Verfaſſer von dem religiöſen Werthe der Lehren der lutheriſchen Confeſſion durchdrun-

gen, ſo ſcheint er, da dieß wahrſcheinlich auch in Anſehung ihrer ſtrengen Unterſcheidungslehren der Fall iſt, deſto mehr Pflicht und Recht zu haben, ſich auf dieſelbe als Dogmatiker zu beſchränken. Dennoch erlaube uns der Verfaſſer, die ſchon früher geäußerte Ueberzeugung (Jahrgang 1828. S. 216 f.) von Neuem auszuſprechen, daß ſeine perſönliche kirchliche Geſinnung, wie er ſie z. B. S. XV. bezeichnet und allenthalben kenntlich gemacht hat, ihn nicht ſchlechthin hindern konnte, und ſeine theologiſche Stellung zur deutſchen Kirche ihn dazu veranlaſſen mußte, in confeſſioneller Beziehung ſich wie Schwarz und Schleiermacher zu halten. In jener erſtern Beziehung nämlich ſteht der Verfaſſer ganz anders als diejenigen, welche der geſchichtlichen Geſinnung entſagend und die ganze Entwicklung ſiſtirend, das wahre Chriſten- und Kirchenthum in den Kreis der lutheriſchen Lehrbeſtimmung einzwängen; er freut ſich der Union, ſofern ſie frei und innerlich iſt und in der Uebereinſtimmung über die Haúptpunkte des Evangeliums bei relativer Anerkennung beſonderer Lehrtropen beſteht; er wird ſo Manches von herkömmlichen Beſtimmungen der lutheriſchen Theologen fallen laſſen und vollkommnere Formeln anſtreben, er wird die Grundſätze der großartigen ſchleiermacher'ſchen Toleranz ehrend anerkennen; er wird dagegen für die eigenthümliche altlutheriſche Lehre auch das verhältnißmäßige Recht, Anerkennung und Vertretung zu finden, in Anſpruch nehmen. Freilich nun genießt die reformirte Lehre nicht weniger Recht, für ſich vertreten und dargeſtellt zu werden, nur daß die eine wie die andre Dogmatik, dafern ſie beide der Union nicht entgegenwirken, in dem Eigenthümlichen der andern Confeſſion kein Hinderniß mehr finden darf, derſelben den chriſtlich-evangeliſchen Charakter zuzuſprechen. Stehen ſie aber ſo zu einander, ſo befinden ſie ſich auch eben in Anſehung der Unterſcheidungslehren in irgend einer gegenſeitigen Annäherung; diejenigen Symbole, in welchen

ſich ſchon in der begründenden Zeit der Reformation der Gegenſatz am wenigſten ausdrückte oder am meiſten vermittelte, treten dann auch vorzüglich für ſie ins Gewicht, und dieß werden dieſelbigen ſeyn können, die den Unterſchied des Proteſtantismus und Katholicismus, den Unterſchied des Proteſtantismus und Socinianismus am deutlichſten und entſchiedenſten begründen; jede Seite wird ohnehin der Zeit nach vornehmlich damit zu thun haben, den weſentlichen Inhalt des Evangeliums nach der urſprünglichen (ſowohl lutheriſchen als reformirten) Auffaſſung der Neologie gegenüber, die ihn möglichſt undenkbar gemacht hat, denkbar zu machen. Dazu kommt, daß nun denn doch auf dem Gebiete des Bekenntniſſes, dem liturgiſchen und katechetiſchen, das Bedürfniß entſtehen wird, den gemeinſamen Ausdruck der unirten Gemeinſchaften zu finden, ein Bedürfniß, dem die Theologen pflichtig ſind und welchem die praktiſche Theologie ohne die dogmatiſche nicht genügen kann. Kurz weder die negativen noch die poſitiven Urſachen der Union ſind ſo ſchwach, daß ſie nicht eine gemeinſame einige Bearbeitung der evangeliſch-proteſtantiſchen Dogmatik hervorbringen ſollten; die Eigenthümlichkeit des Theologen kann zwar noch ebenſo überwiegend lutheriſch ſeyn wie reformirt, aber ſie kommt, wenn ſie der hiſtoriſchen Entwicklung nicht fremd iſt, der Eigenthümlichkeit der abſolut getrennten Confeſſion nicht mehr gleich; und auf keinen Fall würde es der Idee der Theologie oder der Kirche entſprechen, wenn im kirchlichen Leben die Einigung beſtehen und durch den Unterſchied des lutheriſchen und heidelbergiſchen Katechismus ungehindert bleiben, dagegen in der Dogmatik nicht vollzogen werden ſollte. Die Vollziehung derſelben in der Wiſſenſchaft würde gerade einem Theologen von ſo evangeliſchem Geiſte und ſo unbeſtochener, freier und doch ſtrenger Dialektik, als der Verfaſſer iſt, vorzüglich gelingen; indeſſen läßt ſich, auch abgeſehen von dem Momente religiöſer Rich-

tung, ſehr wohl einſehen, wie ihn ſeine Methode zu einem Verfahren beſtimmen konnte, bei welchem er nun nur mittelbar und gleichſam abſichtslos der dogmatiſchen Union zum Förderniß wirken wird. Der Verfaſſer hatte nicht das Intereſſe der Syſtembildung; ihm genügte in dieſer Hinſicht, was Schleiermacher geleiſtet; ebenſowenig das Intereſſe der Neubildung dogmatiſcher Lehrſätze oder der weiteſten und einfachſten Formel für die Faſſung des evangeliſch-chriſtlichen Bewußtſeyns; ſein Hauptintereſſe war ein beſtehendes kirchliches Lehrgebäude, ein ſchon gegebenes und möglichſt ausgebautes mit neuem Leben zu beſeelen und deſſen Sinn bis in die Fundamente und von da wieder bis in alle Theile des Ausbaus zu verfolgen, um auf dieſem philoſophiſch-hiſtoriſchen Wege den bibliſch-chriſtlichen Glaubensgrund ſelbſt, ſoweit es die Wiſſenſchaft vermöchte, klar und feſt zu machen. Bei ſolcher Abſicht muß man ſich ſchon auf die lutheriſche Seite neigen; oder man kann ſagen, nur die auf dieſer Seite genoſſene kirchliche Erziehung vermag eine dergleichen Abſicht hervorzubringen. Nämlich eine compacte, im Ganzen einige und fortgeſetzte, an Durcharbeitungen des Stoffes reiche dogmatiſche Tradition gibt es nur auf Seiten der lutheriſchen deutſchen Confeſſion. Vielleicht war dieſer Umſtand Urſache, daß ſchon Wegſcheider, Bretſchneider und de Wette ſich ausſchließlich auf die Dogmatik nur Einer Seite richteten. Nicht daß es der reformirten an reichen dogmatiſchen Leiſtungen, an Scholaſtik und Antiſcholaſtik, an ſyſtematiſchen und dialektiſchen bedeutenden Arbeiten fehle; gerade dort wird auf der Einen Seite das Aeußerſte von ſcholaſtiſcher Subtilität, auf der andern das Mehrſte und Mannichfaltigſte von freien Zurückführungen der Dogmatik auf bibliſche Grundvorſtellungen gefunden, nur nicht eine ſo breite ſymboliſche Grundlage, als die augsburgiſche Confeſſion in Verbindung mit der Concordienformel bietet, viel weniger ein ſo

feſtes und dauerndes Sichanſchließen an den ſymboliſchen Buchſtaben, als von Hutter bis Buddeus und Reinhard bei den Lutheriſchen herrſcht, noch ein ſo dauerndes Wiederauffaſſen der Arbeiten des Vorgängers und der Vorgänger wie in eben dieſer Reihe. Wer daher ganz in der Weiſe Tweſten's die altreformirte Kirchenlehre darſtellen wollte, würde ein kaum ausführbares Geſchäft vorfinden, oder ſich auf die ſtrengſten Nachfolger des über die herrſchendſten Symbole hinausreichenden eigentlich calviniſchen und bezaiſchen Lehrgebäudes beſchränken müſſen.

Die vorliegende erſte Abtheilung (man hat eine zweite und dritte zu erwarten) befaßt Dogmen, an denen der confeſſionale Gegenſatz faſt gar nicht betheiligt iſt, obgleich manche Verſchiedenheit der beiderſeitigen theologiſchen Lehrart, die Dogmen von Gottes Weſen, Eigenſchaften, Werken und Trinität, und von den Engeln. Alle dieſe Gegenſtände erſcheinen hier durch die Weiſe der Entwicklung und Zuſammenſtellung, die dem Verfaſſer eigen iſt, in einem neuen Lichte; vorzügliche Sorgfalt iſt der Lehre von den Eigenſchaften, von der Weltregierung und Mitwirkung, von der Dreieinigkeit und den Begriffen Engel und Teufel zugewandt; an eben dieſen Stücken entwickelt der Verfaſſer auf Anlaß der Erklärung der alten Beſtimmung neue Anſichten, die ebenſo apologetiſche als kritiſche Wirkung haben.

Der Begriff Gottes iſt, ohne adäquat zu ſeyn, wahr und gültig. Gott iſt bekannt, geoffenbart und doch unbegreiflich. Der Verfaſſer zeigt, indem er von den einfachſten Beſtimmungen ens infinitum, necessarium, zu den andern, extra mundum, mundi causa, spiritus independens übergeht, wie jede in ihrer Art nöthig werde und möglich bleibe, wobei wichtige Bemerkungen über Pantheismus und Dualismus (abſolute Trennung der Welt von Gott) und über den perſönlichen Gott des Evangeliums vor-

kommen. Referent findet aber ſchon hier keinen Grund, die Urbeſtimmungen, d. h. die ſymboliſchen, z. B. der augsburgiſchen Confeſſion, an deren Erläuterung ſich Alles ſehr lehrreich anknüpfen ließe, ganz zu übergehen. Wichtiger iſt und dem ganzen Verfahren des Verfaſſers ſehr angemeſſen, daß er bereits hier fragt, ob nicht dergleichen Begriffe: unendliches, nothwendiges Weſen, rein metaphyſiſch und für das religiöſe Bewußtſeyn gleichgültig ſeyen? Er verneint es mit Recht. Sehnſucht nach wahrem ewigen Seyn, Gefühl der Eitelkeit der Dinge ſeyen Grundtöne der religiöſen Stimmung. Jene Sehnſucht finde ja nur in dem Bewußtſeyn vom summum bonum, finis theologiae = Gott, Befriedigung. Allein die Frage wäre doch außerdem noch dieſe, wie ſich der Begriff Gottes chriſtlich beſtimme, ob das Chriſtliche bloß in der Trinität, oder doch bloß in den ſpäter vorkommenden eigenſchaftlichen Lehren enthalten ſey, oder aber ſchon in der allererſten Definition von Gott. Gerade in dieſer Hinſicht wäre es nicht unintereſſant, die einfachen Beſtimmungen des 1. Artic. conf. Aug. (und ähnliche der reform. Bekenntniſſe) voran zu ſtellen. Und zwar Referent geſteht, daß es ihm eben in chriſtlicher Dogmatik nöthig ſcheint, das Chriſtliche der Definition in dem ens absolutum und absolute bonum zu ſuchen, ehe noch von Eigenſchaften im gewöhnlichen Sinne die Rede iſt. Die alten Dogmatiker haben dieſes Erforderniß mehr durch die Eintheilung der Dogmatik als durch die Definition Gottes ſelbſt erledigt. Bei Buddeus allein, wenn ich mich recht erinnere, bekommt das absolute bonus wenigſtens ſchon eine höhere Stelle (unus, verus, bonus), obgleich noch nicht die rechte.

Ueber die Beweiſe für das Daſeyn Gottes gibt der Verfaſſer in Anſehung ihrer Bedeutung und Nothwendigkeit, ihrer Harmonie und Totalität theils alle die Aufſchlüſſe, welche das wiſſenſchaftliche Bewußtſeyn unſerer

Zeit hegt, theils fügt er neue Bemerkungen, z. B. über den Zirkel im Beweiſe, mit dem es ſo ſchlimm nicht ſey, hinzu. Er thut auch dem Beweiſe aus der Offenbarung ſeine Ehre. Der Satz: „der Fromme bedarf keines Beweiſes, um des Daſeyns Gottes gewiß zu ſeyn", hat freilich ſeine Richtigkeit; daraus folgt jedoch keineswegs — abgeſehen davon, daß an der Wahrhaftigkeit der Frömmigkeit noch immer etwas fehlen mag — daß dergleichen Beweis für ihn überflüſſig ſey, denn daß er den Inhalt des Bewußtſeyns denkend vollziehe, wird ſelbſt zur Stätigkeit und Ausreifung des Bewußtſeyns mit gehören.

Die Lehre von den Eigenſchaften zeichnet ſich durch erklärende Stellung und Rechtfertigung alter Formeln aus; ein Geſchäft, bei welchem ſich die dogmatiſche Tugend des Verfaſſers allezeit vorzüglich bewährt. „Die göttlichen Eigenſchaften drücken verſchiedene Beziehungen aus, unter welchen die Gottesidee im frommen Bewußtſeyn vorkommt." Ueber die Realität der Begriffe wird dem gemäß gelehrt. Merkwürdig iſt, wie auch die via eminentiae als Ergänzung der andern beiden Wege gerechtfertigt ſeyn will. Weſentlich neu und eigenthümlich iſt es, daß die attributa relativa (im Gegenſatze der absoluta) fürs Erſte auf Macht und Liebe bezogen, dann aber von beiden Punkten aus das ordinans und ordinatum, oder die allgemeinere und beſtimmtere Beziehung des endlichen Daſeyns auf Gottes Urſachlichkeit unterſchieden werden, ſo nämlich, daß ſich die abſolute und geordnete Macht, Allmacht, durch Allgegenwart, und die Liebe, die nach der verſchiedenen Relation zur Sittlichkeit und Glückſeligkeit, Heiligkeit und Güte iſt, als Gerechtigkeit und Gnade näher beſtimmt. Jetzt berückſichtigt der Verfaſſer nur noch die dieſer Urſachlichkeit zum Grunde liegende Intelligenz, und findet ſie in Weisheit und Allwiſſenheit eigenſchaftlich ausgedrückt, indem er zugleich zeigt, warum beſondere Eigenſchaften des Willens zu ſetzen nicht erforderlich ſey. Gewiß

ein gelungener Verſuch, wenn man das Bedürfniß der Vereinfachung, den Unterſchied des Natürlichen und Sittlichen, den ebenſo wichtigen des Allgemeinen und Einzelnen oder vielmehr der zweifachen Beziehung der Dinge auf Wirkung und Mitwirkung Gottes, endlich die Symmetrie zwiſchen heiliger Güte und gerechter Gnade in Anſchlag bringt. Viel iſt freilich dem ſchon vorgearbeitet, aber deſto beſſer! Manches ließe ſich noch erinnern. Zunächſt ſieht Referent nicht, warum nicht die Weisheit, wenn ſie wirklich, wie der Verfaſſer annimmt, ſich zur Allwiſſenheit ebenſo wie Allmacht zur Allgegenwart verhält und wie Liebe zu den ſubſumirten Begriffen, als ein Drittes der Macht und Liebe gleich geordnet werden ſoll. Vergl. augsb. Bek. 1. „unermeßner Macht, Weisheit und Güte." Auch die heilige Schrift würde dieſe Coordination begünſtigen. Streng genommen, fehlt in der bei den Alten gewöhnlichen Weiſe, die göttlichen Eigenſchaften zu behandeln, von jeher die rechte Anſchließung an die bibliſche Sachlage, oder ſie bringen einzeln aufgegriffene Momente der Bibel gar nicht mit der Logik des Gegenſtandes in Einklang. Wie wenn Baier die Vollkommenheit als eine einzelne Eigenſchaft ſetzt, Seligkeit und Herrlichkeit hingegen ganz übergeht. Die Herrlichkeit, die Buddeus ſehr gut geſtellt, berückſichtigt unſer Verfaſſer ebenfalls nicht, dagegen alle jene Begriffe: Aſeität, Spontaneität, Sufficienz ꝛc. unter dem Titel der abſoluten (der reinen Gegenſätzlichkeit Gottes und der Welt), welche ſämmtlich entweder der Metaphyſik oder doch der bloßen Lehre vom Weſen überlaſſen, oder aber unter wirkliche, lebendige und bibliſch-unmittelbare Begriffe von Gott, wie Ewigkeit, Seligkeit, Herrlichkeit, ſubſumirt werden ſollten. Endlich, ſo richtig mir die Beziehung der Gerechtigkeit auf den Mißbrauch der Freiheit und auf die Möglichkeit des Böſen zu ſeyn ſcheint, ſo folgt mir doch daraus nicht, daß die gewöhnliche Eintheilung dieſes Begriffs ſo zu mißbilligen ſey, wie ſie der

Verfaſſer S. 49 f. in der Note mißbilligt. Denn der gemeinſchaftliche Gattungsbegriff, der alle Glieder der Eintheilung umſchließt, iſt eben die Beziehung der heiligen Liebe auf den Mißbrauch der Freiheit. Die göttliche Freilaſſung der Weſen iſt eine geordnete, die Beſtimmung und Offenbarung dieſes Geordneten (legislatio) kömmt alſo der Eigenſchaft zu, welche der ungeordneten Freiheit ihr Recht von vorn herein entziehet. Sehr befriedigt finden wir uns durch das Ineinanderſeyn der Gnade und Gerechtigkeit, wie es aus der Darſtellung des Verfaſſers hervorleuchtet.

Die göttliche Cauſalität und Abhängigkeit der Welt wird nicht allein durch wirkſame Eigenſchaften Gottes, ſondern auch durch den Begriff der Werke Gottes ausgedrückt, der Werke, die jenes Verhältniß der Abhängigkeit erſt eigentlich vollziehen. Das Werk Gottes iſt ebenſo wie das Weſen Gottes, das wir dennoch in einer Mannichfaltigkeit von Begriffen auffaſſen, ein Einiges, und zwar ebenſo ſubjectiv als That und Wirkung ein einiges, wie objectiv als Gewirktes, als Welt, als Univerſum. Man könnte wohl fragen, ob nicht die Welt ſelbſt, die Kreatur, als ſo oder ſo beſchaffen, göttlich, gut ꝛc., Inhalt der religiöſen Vorſtellung ſey, und ob die darauf gerichtete Betrachtung eigenthümliche Lehrſätze des chriſtlichen Glaubens erzeuge. Allein das Religiöſe der Weltbetrachtung liegt eben lediglich in der Beziehung der Welt nicht auf ſich ſelbſt, ſondern auf Gott, und inſofern iſt es genügend von den Werken Gottes im ſubjectiven Sinne zu lehren. Dadurch aber, daß die Dogmatik denn doch von der Theologie zur Anthropologie führt, wird ſie noch in objectiver Weiſe Kosmologie. Was die Werke Gottes anlangt, ſo läßt Tweſten jedem vorhandenen Begriffe: Schöpfung, Erhaltung, Mitwirkung, Vorſehung, Weltregierung ſein volles Recht widerfahren. Die zum Theil ungerechte Kritik und unangemeſſene Veränderung, die

ihnen von Schleiermacher und de Wette widerfahren war, hat er treffend beſeitigt, ohne das Richtige daran zu verkennen. Das Neue und Vorzügliche beſteht hier in der Anſchließung derſelbigen Begriffe an die Eigenſchaftslehre, in der Feſtſetzung ihres Syſtems und in der Behandlung des concursus oder der Mitwirkung. Die Beziehung der Welt auf die wirkenden Urſachen in der Schöpfung und Erhaltung entſpricht den Eigenſchaften der Macht, der abſoluten, der geordneten Macht und der Allgegenwart; die Beziehung der Welt auf die Endurſachen in der Vorſehung und Regierung den Eigenſchaften der Weisheit und Liebe. (Das Verhältniß zwiſchen Allwiſſenheit und Weisheit, wie es ſich der Verfaſſer denkt, iſt uns nicht klar geworden; denn auf der Tafel der Eigenſchaften ſteht die Weisheit voran, ſonſt die Allwiſſenheit. Seine ganze Betrachtung darüber führt zu keinem rechten Reſultate.) Zwiſchen der cauſalen und finalen Betrachtung gibt es aber eine Vermittelung; dieſe leiſtet der Begriff der Mitwirkung im Allgemeinen. Und die Vermittelung wird von jeher auch dadurch vollzogen, daß man ſchon bei der Lehre von der Schöpfung nach dem Zwecke Gottes fragt, worüber der Verfaſſer ſehr befriedigend und vereinigend redet. Nun ſollte freilich auch — denn das religiöſe Bewußtſeyn iſt ſehr dabei betheiligt — vom Zwecke der Erhaltung oder von der Wahrheit der göttlichen Erhaltung in Bezug auf Tod und Vergehen des Einzelnen die Rede ſeyn, denn man könnte vielleicht die Erhaltung, ja die Fürſorge ſelbſt von dem Standpunkte der Erſcheinung aus ganz leugnen wollen und nur Schöpfung lehren. Was S. 94 und 109. vorkommt, entſpricht dem angeregten Bedürfniſſe nicht ganz. Referent erinnert ſich dabei an die Bemerkung Piscator's in ſeinen Aphor. doctr. chr., notitia dei creatoris, quae acquiritur ex verbo Dei, aut nuda est aut cum affectu pietatis. Da in der heiligen Schrift zwar nicht buchſtäblich gelehrt wird, daß Gott

aus Liebe alle Dinge geſchaffen und geordnet habe, wohl aber, daß in demſelbigen, durch denſelbigen, Alles geſchaffen ſey und getragen werde mit kräftigem Worte, durch welchen wir Verſöhnung haben, ſo wäre dieſe höchſte Identität der Schöpfung und Erlöſung, der Erhaltung und Erlöſung, und dieſe höchſte Identität der cauſalen und finalen, der ſpeculativen und praktiſchen Begriffe von der Abhängigkeit der Welt auch an dieſem Orte mehr hervorzuheben als es von unſern alten Dogmatikern geſchehen iſt oder bei Gelegenheit dieſer Wiederbelebung ihrer Lehren geſchieht. Die Summe des chriſtlich Eigenthümlichen der Kosmologie beſteht unſtreitig hierin, ohne daß es ſich, wenn die Trinitätslehre es allein für ſich in Anſpruch nimmt, recht hervorthun und geltend machen kann. Der Nerv der tweſten'ſchen Lehre über die Werke Gottes liegt in ſpeculativer Hinſicht in dem Gedanken: die Welt iſt ſchlechthin dependent, aber die Dependenz iſt in verſchiedenen Momenten zu faſſen, anders, wenn noch nicht und anders, wenn ſchon — die Cauſalität oder eine Cauſalität des Endlichen mit geſetzt wird; das endliche Seyn und Wirken iſt ein wahres und doch ſchlechthin bedingtes; das Ganze iſt theils abſolut, theils relativ zu verſtehen, in beiderſeitiger Hinſicht iſt es anders das Einzelne in ſeinem Verhältniſſe zur Cauſalität Gottes aufzufaſſen. So oder ſo bezogen, iſt alſo auch Schöpfung von der Erhaltung und Mitwirkung, Vorſehung von der Regierung zu unterſcheiden, und alles wieder Eine Cauſalität. Die in dieſen Lehrſtücken ſo angehäuften und ſehr verſchiedenartigen cruces dogmaticorum, Anfang der Schöpfung, Freiheit der menſchlichen Handlung, Urſachlichkeit des Böſen, Begriff der Strafe, Geſetzmäßigkeit des Wunders, hat Tweſten ſämmtlich mit der philoſophiſchen Unbefangenheit behandelt, welche auf religiöſe Wahrhaftigkeit gegründet iſt. Die Geſchichte des menſchlichen Denkens iſt reicher als das letzte Syſtem; der

Theolog, der den Inhalt des chriſtlichen Bewußtſeyns denkbar zu machen hat, greift, je nachdem es die Natur des Gegenſtandes erfordert, ohne das jetzige Philoſophiren überhaupt und willkürlich zu ignoriren, weiter in die Reihe der ſpeculativen Lehrgebäude zurück, um die religiöſe Wahrheit an einen ſchon ausgebildeten Gedanken anzuknüpfen, als es etwa nach gewöhnlichen Begriffen von einem eklektiſchen Verfahren zuläſſig iſt. Muß doch die Philoſophie ſelbſt an ſo mancher Stelle, um wahrhaft fortzuſchreiten, erſt auf Leibnitz zurückgehen. Wir verſtehen alſo unter jener Unbefangenheit der Wiſſenſchaft, welche auf religiöſem Grunde ruhet, nicht ſowohl ein zufälliges Auswählen der Standpunkte, als vielmehr ein ebenſo freies Hinausgehen über den gewöhnlichen theologiſchen Standpunkt, der der Wiſſenſchaft noch nicht entſpricht, als ein Beharren im Religiöſen gegen die Anſprüche des abſoluten Begriffs und ein Sichgenügenlaſſen an der Annäherung zwiſchen Gedanken und Gegenſtand. Wir finden uns zu dieſer Bemerkung z. B. dadurch veranlaßt, daß Tweſten des Problemes der Freiheit der menſchlichen Handlungen wegen entſchieden auf die leibnitziſche Lehre als eine Hülfsvorſtellung zurückgeht; daß er ferner zwar den Begriff der göttlichen Zulaſſung des Böſen, ſofern ſich die ältere Theologie zu leicht an ihm genügen läßt, fürs Erſte verwirft und die Beziehungen geltend macht, in welchen Gott das Böſe wollend und wirkend oder vielmehr mitwirkend gedacht werden kann — als die Möglichkeit, das Mittel, das Werkzeug des Guten — und doch die Betrachtung in denſelben beſcheidenen Begriff zurückführt, indem er S. 137. geſteht, „daß hiebei etwas übrig bleibt, wobei die Aufgabe, die menſchliche That zugleich als göttliche Wirkung zu begreifen, nicht völlig rein gelöſt wird", — und „dafür mag auch in der Wiſſenſchaft der Begriff der Zulaſſung ſeine Geltung behalten, er bezeichnet gewiſſermaßen die Grenze des menſchlichen

Begreifens, welche uns überall entgegentritt, wo wir das Grundgeheimniß des Daseyns oder der Schöpfung berühren"; — endlich dadurch, daß er es ſchon S. 135. anerkennt, wie ſich hier ſowohl, als bei andern Gelegenheiten (z. B. der Trinitätslehre) die Wahrheit nur in zwei ſich einander ergänzenden und ineinander übergehenden Standpunkten vollkommen darſtellen laſſe. Viel Eigenthümliches an Gedanken und Ausführungen hätten wir noch auszuzeichnen — auch eine gewiſſe Offenbarung der göttlichen Aſeität in und an der Welt, die Vertheidigung der creatio mediata, die für den Wunderbegriff ſo wichtig iſt, die Anwendung des Begriffs der Mitwirkung auf das objective und eigentliche Wunder, daß nämlich auch dieſes die Empfänglichkeit der Natur für die Wirkungen der höhern Kraft nicht ausſchließe und, ſowie es an ſich Geſetzmäßigkeit habe, die Harmonie des Weltganzen nicht aufhebe.

Sehr bedeutende Verdienſte hat ſich Tweſten um die richtige Faſſung und gerechte Beurtheilung des kirchlichen Begriffs der Dreieinigkeit erworben. Er unterſcheidet an dieſem großen Dogma abſichtlicher als ſonſt die bibliſche, religiöſe und ſpeculative Seite, und weiß ſchon die Schriftlehre in ſolchen Beſtimmungen und die lebendige Vorſtellung des Chriſten in ſolchen verſchiedenen und wieder verknüpften Momenten zu faſſen, daß die kirchliche Lehre, ſchon ehe ſie vorgetragen wird, ihrem Weſen nach als nothwendig erſcheint, oder daß die in der Schriftlehre bereits anfangende und wurzelnde Speculation unmittelbare Veranlaſſungen erhält, ſich vorläufig und noch unabhängig von den kirchlichen Formeln zu entwickeln. Der Verfaſſer trägt hier, nachdem er zuvor bemerkt hat, daß der Gedanke Gottes an ſich zu ähnlichen Beſtimmungen führe, und daß ſich die kirchliche Lehre ohne Berückſichtigung der ſpeculativen, die mit ihr in beſtändiger Wechſelwirkung geſtanden, gar nicht verſtehen laſſe, das Einfachſte

und Haltbarſte auf neue und eigenthümliche Weiſe vor, was je Inhalt dieſer Speculation geworden iſt und hat werden müſſen. Es wird dem Kenner der Dogmengeſchichte dabei klar, wie es in allen den ſo verſchiedenartigen, bald pſychologiſchen, bald logiſchen Erklärungen der Trinität, die von Auguſtinus an bis Melanchthon, Poiret, Leſſing u. ſ. w. verſucht worden ſind, einen Kern, einen wirklichen einfachen Gehalt gibt, der nicht aufgegeben werden kann und darf, der ſich an die bibliſche Lehre vom Logos und Geiſt unmittelbar anſchließt, und dennoch nur die analogiſche und ektypiſche Kenntniß der Dreieinigkeit, keineswegs das abſolute Wiſſen conſtituirt. Denn jede theiſtiſche, nicht pantheiſtiſche Philoſophie muß den Gegenſatz der urbildlichen und abbildlichen Erkenntniß und Selbſterkenntniß Gottes beſtehen laſſen. Der Verfaſſer unterſcheidet, wie mehr oder minder von jeher geſchehen iſt, die Offenbarungs- und Weſens-Dreieinigkeit, nur daß gerade von jeher die ſpeculative Lehre (und ebenfalls die kirchliche) entweder die letztere, die ontologiſche, ſich zum ausſchließlichen Gegenſtande gemacht, oder beide Seiten theils nicht genug gegeneinander, theils nicht genug ineinander geſtellt hat. Er unterſucht zuerſt: wie zwiſchen dem ens absolutum (necessarium) einerſeits und dem Begriffe eines in der Welt geoffenbarten Gottes vermittelt werden könne? Denn weder laſſe ſich verſtehen, wie denn das Mannichfache, Gegenſätzliche, Getheilte der endlichen Dinge das ſchlechthin Eine offenbaren könne, noch biete das Anſichſeyn des Abſoluten ſchon einen Grund des endlichen Daſeyns dar. Die Vermittelung liegt in dem die Welt umfaſſenden Gedanken (Verſtande) Gottes, der an ſich von Gott nicht verſchieden, aber doch von Gott ausgehen, zum Worte und ſo zum Weltprincipe werden muß; in dem göttlichen Verſtande, deſſen Abbild der unſrige iſt, welcher auch, obgleich er, zunächſt durch Gegebenes beſtimmt und vom Beſondern zum Allgemeinen gelangend, das Uni-

verſum auf ideelle Weiſe reproducirt, doch ſelbſt dieſes zu thun nicht vermöchte, wenn es nicht einen ſchöpferiſchen intellectus gäbe, nach deſſen Vorbilde und zu deſſen Nachahmung er zu theilen, zu ordnen, zu vereinen vermag. Offenbar aber kann Gott in der Welt nur ſeyn für ein ihn inne Werdendes. Mit dem nun, was Gott offenbar macht, iſt an ſich das, was den Geoffenbarten erkennt, noch nicht geſetzt. Die Natur offenbart Gott, aber erkennt ihn nicht. Der Menſch ſoll ihn erkennen. Gleiches aber wird nur von Gleichem erkannt, nur durch Gott erkennen wir Gott. Gott, Gottes Wort, Geiſt. Wie aber Gott ſich offenbart, ſo iſt er. Alſo eine Weſens-Dreieinigkeit wird den Vorausſetzungen entſprechen, durch welche wir unſere Gotteserkenntniß überhaupt bedingt fanden. Gott iſt ſelbſtbewußter, perſönlicher Urgrund aller Dinge. Wie iſt er als ſolches Weſen zu denken? An uns ſelbſt erkennen wir, wie das Bewußtſeyn der Ichheit dadurch bedingt iſt, daß wir uns gegenſtändlich werden, eine Vorſtellung erzeugen, die wir ſelbſt ſind und die doch von dem Vorſtellenden als Vorgeſtelltes verſchieden iſt. Aber das Bewußtſeyn iſt auf dieſe Weiſe noch nicht vollendet. Wir müſſen uns auch in dem vorgeſtellten Ich erkennen und erfaſſen; das Subject muß dem Objecte noch einmal entgegentreten, oder das Ich muß ſich in einer dritten Potenz als identiſch mit der Vorſtellung erkennen, und erſt das aus ſich in ſich zurückgekehrte Bewußtſeyn macht das Ich zu einem wahrhaft perſönlichen, geiſtigen Weſen, welches nun in gleicher Art Subject von Willensbeſtimmungen für eine nach Außen gerichtete Thätigkeit werden kann.

Nicht minder wichtig, wie dieſe Ausführung, iſt, was der Verf. ſchon früher über das Verhältniß des Erlöſers zum Schöpfer, Erhalter, Regierer bemerkt hat. Die letztern drei Begriffe enthalten ein ganz anderes Abhängigkeitsverhältniß des Endlichen, als der Begriff des Erlöſers. Regierung und Erhaltung können irgendwie auf Schöpfung

zurückgeführt werden, die Erlöſung nicht. In der Erlöſung bezieht ſich die göttliche Cauſalität wieder auf das ganze Endliche, aber in andrer Art, und doch ſo, daß die Einheit ſich wieder herſtellen muß, denn es iſt kein andrer Gott, der erlöſet, vielmehr muß die Welt ſo geſchaffen und beſchaffen ſeyn, daß ſie ſich zur Erlöſung eignet — und ſo, daß in der Erlöſung ſelbſt wieder Gott als Vater, Sohn und Geiſt zwar kein ἄλλο καὶ ἄλλο, aber ein ἄλλος καὶ ἄλλος iſt. Was die Entwickelung der kirchlichen Theorie anlangt, mögen die Leſer vorzüglich darauf Bedacht nehmen, daß der ſogenannte concretive Begriff der Perſon der Begriff des Weſens ſelbſt iſt, daß die hypoſtatiſchen Unterſchiede zwar nicht re, aber auch nicht bloß ratione ratiocinante, ſondern ratiocinata ſtattfinden, daß die Theologie ganz abſichtlich den Begriff des Weſens vom Begriffe des Vaters am wenigſten trennt, daß die opera ad extra auch als communia es nicht ſchlechthin ſind, und daß die Momente der opera ad extra den Momenten der opera ad intra vollſtändig entſprechen. Es folgt dann eine ſchließliche Beurtheilung, die den wahren — gar nicht überſchätzten — Werth der kirchlichen Formel — beſonders gegen de Wette — ſehr befriedigend ins Licht ſetzt. Die kirchliche Lehre hat überhaupt nie reine Speculation, viel weniger vollendete, aber auch nicht unmittelbare Bibellehre ſeyn wollen. Sie iſt weſentlich durch vollſtändige Abwehr aller der einſeitigen Vorſtellungsweiſen, welche das Fundament verletzten, hervorgegangen und hat ſich ſo an ſpeculative Begriffe angeſchloſſen. Sie iſt ein dauerndes, großes Correctiv und Conſervatorium der bibliſchen Lehre und, auf ihr Weſen zurückgeführt, der volleren, tieferen, freieren Erfaſſung der bibliſchen keineswegs hinderlich. Der Verf. hat ſie in dieſer ihrer Dignität gegen die Einwendungen von Schleiermacher und de Wette, welche doch die einzig bedeutenden geweſen ſind in neuerer Zeit, vollkommen in Schutz zu nehmen gewußt. Das leuchtet wenigſtens

aus dieſen Vorleſungen nicht ſattſam ein, wie nun dennoch der Verf. das Dogma von der Trinität mit Schleiermacher ſtellen, nämlich zum Schlußſteine der chriſtlichen Gotteslehre (und chriſtlichen Lehre?) machen will, und er beklagt im Verfolge der de wette'ſchen Anordnung (und der gewöhnlichen), ſeinem ſonſtigen Bemühen um Zuſammenhang gleichſam entſagen oder Vieles anticipiren zu müſſen, was ſich doch hier nicht hinreichend ausführen laſſe. Wir verſtehen ſchon eine Dogmatik nicht ganz, welche der Anordnung Schleiermacher's den Vorzug gibt und doch den Inhalt der Lehren von der Dreieinigkeit und von den Engeln wie Tweſten denkt und wägt. Es iſt wahr, die Trinität ſcheint der Lehre von Chriſtus vorzugreifen. Aber muß denn nicht auch in dem ganzen Gebiete der chriſtlichen Lehre von Gott das chriſtliche Bewußtſeyn und die Vorausſetzung Chriſti ſchon ſeyn und wirken? Greift die Lehre von der Vorſehung und Mitwirkung nicht auch der Lehre von der Sünde, deren Urſache und Wirklichkeit vor? Können die Begriffe von göttlicher Weisheit und Gnade, alſo ſchon die eigenſchaftlichen, ohne Rückſicht auf die Erlöſung in Gemäßheit des chriſtlichen Bewußtſeyns entwickelt werden? Kurz, es iſt Ref., der nicht zweifelt, daß den gelegentlichen Aeußerungen des Verf. über das Syſtem gute Gründe unterliegen, nach dem, was vorliegt, noch nicht deutlich, wie es ſich in dieſer Beziehung zu dem, was er das herkömmliche nennt, verhalte. Die alte ſcholaſtiſche Lehre von der Uneigentlichkeit und Negativität der Zahl in der Trinitätslehre würde Ref. höher anſchlagen, als es der Verf. in Gemeinſchaft mit den evang. Theologen zu thun geneigt iſt. Auf dem Punkte, wo es ſich um die Verbeſſerungsfähigkeit und wirkliche Vervollkommnung der kirchlichen Formeln aus Quellen der Schriftvorſtellung handelt, würde anzuerkennen ſeyn, wie es ſich mit „Sohn" und „Logos" verſchieden, alſo auch mit „ewiger Zeugung und Ausgang" eigenthümlich verhalte, und daß es fehlerhaft oder wenig-

ſtens unvollkommen ſey, die bibliſchen Trilogien, Gott, Herr, Geiſt; Gott, Wort, Geiſt; Vater, Herr, Geiſt, bei Ausbildung der Begriffe von den hypoſtatiſchen Charaktere̶n gar nicht zu berückſichtigen. Aber dergleichen, wenn auch Andeutungen dahin zielen, geht über die Grenzen hinaus, welche ſich der Verf. einmal gezogen hat.

Leider verbietet es uns Raum und Zeit, in die vortrefflichen kritiſchen und apologetiſchen Leiſtungen näher einzugehen, die der Angelologie gewidmet ſind. Die einſchränkende Kritik des kirchlich-theologiſchen Syſtems, welches dem Verf. vorliegt, ſchreitet hier, wo die orthodoxen Theologen ſich ſelbſt mehr als ſonſt einer den andern beſchränken, und aus noch mehrern begreiflichen Gründen weiter vor; deſto augenſcheinlicher läßt ſich eben hier der bibliſche Supernaturaliſt in dem Verfaſſer aufs Beſtimmteſte erkennen, der die Selbſtändigkeit und Abſichtlichkeit, mit welcher Chriſtus und die Apoſtel die Vorſtellung von den Engeln objectiviren, ſich durch Schleiermacher ſo wenig, als durch Geringere verdunkeln läßt. Der Verf. geſteht das ganz andere Verhältniß dieſer Lehren zum chriſtlichen Bewußtſeyn zu, behauptet aber mit Recht gegen de Wette, daß eine Vorſtellung, die, wenn ſie jenes Bewußtſeyn zwar ebenſo wenig begründe, als ſtöre, es doch beleben und bereichern könne, nun eben darum nicht gleichgültig oder überflüſſig heißen könne. Sehr bedeutend ſind hier die Ausführungen, welche darauf beſtehen, daß die Wirkſamkeit der Engel die Wirkung einer endlichen Urſache ſey, alſo der Entgegenwirkung andrer dergleichen Urſachen unterliege, in die Sinnenwelt eingetreten, zugleich in die Reihe der in derſelben wirkſamen Urſachen eintrete, und weder die Kräfte der Natur, noch die Macht der Freiheit ſchlechthin aufhebe. Die Vorſtellung vom Teufel iſt gewiſſermaßen noch wichtiger für die Auffaſſung der heiligen Schrift und für das Bewußtſeyn, als die Vorſtellung von den guten Engeln. Denn ſie hängt mit der Anerkennung

des Böſen als der ſelbſtſüchtigen, gottwidrigen Willensmacht aufs genaueſte zuſammen, eines Böſen, welches nicht die bloße Sinnlichkeit oder Endlichkeit des Willens oder die bloße Vorſtufe des Guten conſtituirt. Obgleich der Verf. Niemanden wegen der ihm mangelnden Ueberzeugung von der Exiſtenz des Teufels Unchriſtenthum zurechnen wird, da dieß auch der Schrift ſelbſt entgegen wäre, ſo behauptet er doch nicht allein die widerſpruchsfreie Denkbarkeit der Lehre nach allen Seiten hin, ſondern auch mit der gänzlichen Unſchädlichkeit, die ſie an ſich und bibliſch gefaßt haben, auch den großen praktiſchen Werth, der ihr zugeſtanden werden müſſe; und wirklich läßt ſich ohne ſie und außer ihr kein kräftiges Mittel denken, welches hinreichte, theils den bei allen tiefer fühlenden Gemüthern aufkommenden Neigungen zum Dualismus oder Pantheismus, theils den leichtfertigen Anſichten von der Zufälligkeit und Menſchlichkeit des Böſen vorzubeugen. Wie diejenigen, die doch zur vollkommenen Verherrlichung der göttlichen Güte und Macht die göttliche Zulaſſung und Veranlaſſung des Böſen poſtuliren und den Sündenfall inſofern als nothwendig ſetzen, nicht folgerichtiger Weiſe auch das Daſeyn und Wirken des Teufels als nothwendig ſetzen wollen, läßt ſich nur dann begreifen, wenn ſie die andere Nothwendigkeit, die damit verwandt zu ſeyn ſcheint, ſcheuen, nämlich daß die Macht der heiligen und weiſen Liebe ſich auch am Teufel erlöſend erweiſe. Der Verf. hat ſich auf die teleologiſche Schwierigkeit nicht eingelaſſen; dieß, und daß noch nicht hinreichend klar geworden iſt, wie der Begriff des intelligibeln Weſen auf den Engel überhaupt anwendbar ſey, wäre das Einzige, was Ref. noch vermiſſen könnte.

Nitzſch.

Anzeige-Blatt.

Im Verlag von Friedrich Perthes iſt erſchienen:

Geſchichte Papſt Innocens des Dritten, von Friedrich Hurter. 3r Band. Auch unter dem beſondern Titel: Kirchliche Zuſtände zu Papſt Innocens des Dritten Zeiten.

Der Herr Verfaſſer ſagt in der Vorrede:

„Streng genommen, wäre die Geſchichte Innocenzens mit dem zweiten Bande geſchloſſen. Aber es dürfte auch ſein Anziehendes haben, um das Bild, welches plaſtiſch aus dem Vordergrunde heraustritt, alle jene mannigfachen Geſtaltungen gruppirt zu ſehen, die von den nächſten und engſten Beziehungen bis an den äußerſten Saum des Geſammtlebens in die allgemeinſten ſich verlaufen; als wodurch die Züge des Bildes ſich noch in ausgeprägterer Schärfe hervorheben, zugleich die Einwirkung deſſelben auf jene Geſtaltungen und dieſer hinwiederum auf das Hauptbild ſichtbar wird.“

Für die Beſitzer der erſten Auflage des erſten Theils ſind vier Bogen Zuſätze, die ſich in der zweiten Auflage befinden, beſonders gedruckt und ſind unentgeltlich von den Buchhandlungen, wo gekauft wurde, zu erhalten.

Bei Ludwig Oehmigke in Berlin iſt ſo eben erſchienen:

Lange, J. P. (Pfarrer zu Duisburg), Die Verfinſterung der Welt, dargeſtellt in einem Cyklus von Lehrgedichten und Liedern. gr. 8. Cartonnirt. 20 Sgl. (16 ggl.)

Das poetiſche Talent des Herrn Verfaſſers iſt durch ſeine früheren Erzeugniſſe bereits ſehr vortheilhaft bekannt; daſſelbe bewährt ſich in dieſem Werkchen auf's neue, und bedarf es wohl nur der Anzeige von dem Erſcheinen deſſelben.

Baumgarten, M., *Doctrina Jesu Christi* de lege mosaica ex oratione montana hausta. gr. 8. geh. 10 Sgl. (8 ggl.)

Schweder, G., Predigten, zum Beſten der Kinderwarteſchulen in Berlin herausgegeben. gr. 8. 1 Rthlr.

Der würdige Herr Verfaſſer hat den Ertrag dieſer Predigt-Sammlung, wie der Titel ausſpricht, einem wohlthätigen Zwecke gewidmet, weshalb um ſo mehr ein recht bedeutender Abſatz wünſchenswerth iſt.

Von: Möwe's Gedichten erſcheint in wenigen Wochen eine dritte Auflage.

So eben iſt erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Müller's, Dr. Andreas,

Domkapitular zu Würzburg,

Lexikon

des

Kirchenrechts

und der römiſch-katholiſchen Liturgie.

Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage in fünf Bänden.

1. Band. 1ſtes Heft. gr. 8. Velinp. geh. 12 gl. oder 54 kr. rhein.

Dieſes einzig in Deutſchland vollendet beſtehende Lexikon iſt nicht nur für jeden Geiſtlichen, ſondern auch für jeden Juriſten in ſeinem Geſchäftsleben ein unentbehrliches Handbuch, indem ſolches ein Archiv des Kirchenrechts und der Liturgie, ſo wie ein Repertorium der in den verſchiedenen deutſchen Staaten geltenden kirchenrechtlichen Geſetze und Verordnungen bildet.

Der leichteren Anſchaffung wegen wird ſolches in etwa 15 Monatheften von 10 Bogen à 12 gl. oder 54 kr. ausgegeben, und wird beſonders den vielen Tauſend Beſitzern der übrigen Werke des gelehrten Herrn Verfaſſers, z. B. ſeiner Anleitung zum geiſtlichen Geſchäftsſtyle, fünfte Auflage, à 3 Thlr. 8 gl. oder 5 fl. 24 kr., Lehrbuch der Katechetik, 1838, à 18 gl. oder 1 fl. 24 kr. u. ſ. w., ſehr willkommen ſeyn. Das erſte Heft iſt in allen guten Buchhandlungen vorräthig, die gerne bereit ſeyn werden, es zur Einſicht mitzutheilen.

Würzburg. **C. Etlinger'ſche Buchhandlung.**

Stuttgart. So eben iſt bei uns erſchienen und durch alle Buchhandlungen Deutſchlands zu beziehen:

Einleitung in das Syſtem der chriſtlichen Lehre, oder propädeutiſche Entwickelung der chriſtlichen Lehrwiſſenſchaft.

Ein Verſuch von

J. T. Beek,

Profeſſor der Theologie an der Univerſität Baſel.

19½ Bogen. gr. 8. Eleg. br. Preis 3 fl. oder 1 Thlr. 18 ggl.

Dieſe Schrift des eben ſo originellen als tiefdenkenden, durch ſeine „chriſtlichen Reden" und mehrere Abhandlungen dem theologiſchen Publicum bereits bekannten Verfaſſers iſt ein höchſt intereſſanter Beitrag zur Löſung der immer ſtärker hervortretenden Aufgabe, die chriſtliche Lehre aus den Feſſeln hergebrachten Syſtemzwanges zu befreien, und durch ein unbefangenes Zurückgehen an die Quelle ihr eine dieſer entſprechendere Faſſung angedeihen zu laſſen. Das Buch bildet ſo ein würdiges Seitenſtück zu dem von dem trefflichen Nitzſch in dieſer Richtung gemachten Verſuche.

Chr. Belſer'ſche Buchhandlung.

Ankündigung,

die dritte verbeſſerte Auflage von der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Teſtaments, überſetzt von Dr. W. M. L. de Wette, betreffend:

Da die in den Jahren 1831 und 32 erſchienene, ziemlich ſtarke zweite Auflage meiner Bibelüberſetzung ſchon wieder vergriffen iſt, ſo ſehe ich mich auf eine angenehme Weiſe veranlaßt, nochmals die beſſernde Hand an ſie zu legen und ihre, wie es ſcheint, ziemlich allgemein anerkannte Brauchbarkeit zu erhöhen. Dabei will ich, um das Werk für Ungelehrte lesbarer zu machen, die für ſie nur ſtörenden exegetiſchen und kritiſchen Anmerkungen vom Rande in einen Anhang verweiſen, für Diejenigen, welche ſich in zweifelhaften Fällen Raths erholen wollen.

Meinem Wunſche, den Käufern erleichternde Bedingungen zu ſtellen, hat der Herr Verleger gern entſprochen: und ſo darf ich hoffen, daß die neu erſcheinende dritte Ausgabe zur Beförderung des Leſens und Studiums der Bibel und ſomit der chriſtlichen Wahrheit, unter Gottes Segen, noch mehr beitragen werde.

Baſel, den 8. April 1838.

Dr. de Wette.

Die vorſtehende Anzeige begleite ich mit der Verſicherung, daß ich meines Theils alles thun werde, die möglichſt allgemeine Verbreitung dieſer Bibelüberſetzung zu befördern; zu welchem Ende ein Sub-

ſcriptionspreis auf die drei Bände dieſer dritten Auflage von 2 Thlr. 20 gl. oder 4 fl. 48 kr. ſtattfinden ſoll, außerdem gebe ich noch bei zwölf Exemplaren, die zuſammen genommen werden, das dreizehnte frei. Auf Velinpapier wird eine geringe Anzahl Exemplare abgezogen; der Subſcriptionspreis derſelben iſt 4 Thlr. 4 gl. oder 7 fl. 12 kr. ohne Freiexemplare.

Dieſer Subſcriptionspreis findet bis zu Ende dieſes Jahres ſtatt. Vom erſten Bande dieſer Bibelüberſetzung hat bereits der Druck begonnen und wird ununterbrochen fortgeſetzt, ſo daß längſtens binnen Jahresfriſt das ganze Bibelwerk beendigt ſeyn wird.

Heidelberg, am 12. März 1838.

J. C. B. Mohr.

Es iſt nun erſchienen und an alle Buchhandlungen verſendet:

Die Verfaſſung des Königs Servius Tullius, als Grundlage zu einer Römiſchen Verfaſſungsgeſchichte,

entwickelt von

Ph. E. Huſchke,

der Philoſophie und der Rechte Doctor und der letztern Profeſſor an der Univerſität in Breslau.

— non unius populi, sed generis humani —
Florus.

Heidelberg,
in der akademiſchen Buchhandlung von J. C. B. Mohr.

48 Bogen in gr. 8. nebſt 1 Tabelle. Preis: 3 Thlr. 16 gl. od. 6 fl. 48 kr.

Inhalt: I. Capitel. Von der Stelle des Cicero über die Centurienverfaſſung des Servius Tullius. II. Cap. Blick auf die älteſte Verfaſſung des Römiſchen Staats und deren Entwickelung bis auf Servius Tullius. III. Cap. Die Tribusverfaſſung und die Vollendung der Stadt. IV. Cap. Die Centurienverfaſſung. V. Cap. Thier- und Götterclaſſen und der Kalender. VI. Cap. Die Ritter-Centurien, Kopfzahl der Centurien und Ueberſicht. VII. Cap. Die Volksverſammlung nach Centurien. VIII. Cap. Militäriſche Einrichtungen. IX. Cap. Das Tributum. X. Cap. Der Cenſus. XI. Cap. Das Gerichtsweſen. XII. Cap. Blick auf die ſpätere Entwickelung der Servianiſchen Centurienverfaſſung. Beilage. Ueber die wahrſcheinliche Dreitheiligkeit der Ramnes und Tities. Verbeſſerungen und Zuſätze. Sachregiſter.

Druckfehler.

Jahrg. 1837. Heft 3. S. 470. Z. 14. v. o. und S. 502. Z. 9. v. u. lies Roſenkranz ſtatt Strauß.

Jahrg. 1838. Heft 1. S. 13. Z. 6. v. o. u. a. a. O. lies Nitſch ſtatt Nitzſch.

Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift

für

das geſammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieſeler, D. Lücke und D. Nitzſch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

Profeſſoren an der Univerſität zu Heidelberg.

Jahrgang 1838 viertes Heft.

Hamburg,

bei Friedrich Perthes.

1838.

Abhandlungen.

1.

Ueber die Data zur Chronologie des Lebens Jeſu in dem Evangelium des Johannes.

Von

Bernhard Jacobi,

Oberpfarrer zu Petershagen bei Minden.

I. Vorbemerkungen.

Durch die ſtrauß'ſche Schrift über das Leben Jeſu zu ſelbſtändigen Unterſuchungen über den hiſtoriſchen Charakter unſerer kanoniſchen Evangelien getrieben, wendete ich mich auf zufällige beſondere Veranlaſſung bald der Frage nach der chronologiſchen Beſtimmbarkeit der einzelnen Begebenheiten in dem öffentlichen Leben des Erlöſers zu. Bei der Beſchaffenheit der genannten Quellenſchriften iſt es eingeſtandener Maßen eine höchſt ſchwierige Aufgabe, hierüber auch nur bis auf einen gewiſſen Grad ins Klare zu kommen, und eigentlich eine ſolche, deren völlig genügende Löſung von vorne herein ſcheint aufgegeben werden zu müſſen. Der Verſuch, die Aufeinanderfolge der in den Evangelien erzählten Begebenheiten der Zeit nach zu beſtimmen, iſt, ſeitdem man ſich überhaupt wiſſenſchaftlich mit den Evangelien beſchäftigt hat, und auch in populären Schriften, unzählig oft

angeſtellt worden. Aber jeder erneuerte Verſuch ſcheiterte immer wieder, theils an der Unvollſtändigkeit und an der Ungenauigkeit der chronologiſchen Angaben in ſämmtlichen Evangelien, theils an den Widerſprüchen, in welchen in dieſer Beziehung die ſogenannten ſynoptiſchen Evangelien ſowohl untereinander, als mit dem johanneiſchen Berichte ſtehen. Beſchränkt man die Unterſuchung vorläufig auf den Erzählungskreis der Synoptiker, ſo beginnen die Widerſprüche in der Zeitangabe gleich hinter der Tauf- und Verſuchungsgeſchichte und haben bei der Ankunft Jeſu zu Jeruſalem noch kein Ende. Iſt man aber hier wenigſtens zu einigen, wenn auch nur halb ſichern Reſultaten gelangt (wie denn eine anhaltendere, tiefer eindringende Beſchäftigung mit der Sache zwar auf der einen Seite erſt die Menge und die volle Bedeutung der Schwierigkeiten, auf der anderen Seite aber auch viele allgemeine und beſondere Geſichtspunkte entdecken läßt, von denen aus die Beſeitigung nicht weniger derſelben möglich wird) und verſucht nun die Erzählung des vierten Evangeliſten mit denſelben in Uebereinſtimmung zu bringen, ſo kann das bei den zahlloſen und ſehr bedeutenden Widerſprüchen, die ſich da offenbaren, nur ſo geſchehen, daß man entweder das Zeugniß des Johannes dem meiſt gegen ihn vereinten der Synoptiker oder das Zeugniß der Synoptiker dem des Johannes unterordnet. So vielfach es nun auch in älterer und in neuerer Zeit verſucht worden iſt, auf dem einen oder dem anderen dieſer Wege die Widerſprüche zu beſeitigen und den einzelnen Erzählungen nach Maßgabe der beiderſeitigen Zeitangaben und unter Berückſichtigung der für ihre Aufeinanderfolge ſprechenden inneren Gründe ihren Ort anzuweiſen, und ſo dankbar namentlich Dasjenige anzuerkennen iſt, was die ſeitherigen Bearbeiter des Lebens Jeſu hierin geleiſtet haben, ſo ſcheint mir dabei doch Ein Weg noch niemals mit völliger Conſequenz verfolgt worden zu ſeyn. Man hat nämlich bisher dieſe

Verſuche zu ſehr im Einzelnen angeſtellt, d. h. man hat in den einzelnen Fällen die Zeitangaben des Johannes und die der Synoptiker gegen einander gehalten und durch Abwägung des Für und Wider, bald mit ſtärkerer, bald mit geringerer Hervorhebung des Anſehns, welches den widerſprechenden Zeugniſſen der Berichterſtatter, ſey es im Ganzen oder in dem vorliegenden einzelnen Falle, zuerkannt wurde, das Wahrſcheinliche herauszubringen geſucht. An einem feſten Princip aber hat es hierbei noch immer gefehlt; oder hatte man auch ein ſolches, ſo machte man es doch nicht als unumſtößliches Princip mit völliger Rückſichtsloſigkeit geltend. Und dieß iſt der Fall nicht nur in den fortlaufenden Commentaren über die Evangelien, wie denn die gewöhnliche exegetiſche Verfahrungsweiſe eine andere, als gelegentliche und fragmentariſche Erledigung der hier ſtreitigen Fragen kaum zuläßt; ſondern auch in den bisherigen Darſtellungen des Lebens Jeſu in ſeinem Zuſammenhange. Gegenwärtig aber iſt die Sache auf einen ſolchen Punkt gediehen, daß wenigſtens verſuchsweiſe ein anderes Verfahren ſcheint eingeſchlagen werden zu müſſen, um zum Ziele zu kommen. Iſt man nämlich mit ſeinen Forſchungen über die Beſchaffenheit und den hiſtoriſchen Werth der vier evangeliſchen Berichte zu dem Reſultate gelangt, daß das Evangelium des Johannes die einzige authentiſche, durchaus glaubwürdige, zwar ſehr unvollſtändige, aber doch in ſich vollkommen zuſammenhängende und in allen einzelnen Theilen genaue Darſtellung des Lebens Chriſti iſt, die wir beſitzen, während die ſynoptiſchen Evangelien uns nur die in ſchriftlicher Darſtellung fixirte mündliche Evangelien-Tradition geben, wie ſie durch die bei der Abfaſſung freilich überwiegend in den Hintergrund zurücktretende und von dem einmal vorhandenen Stoff faſt ganz beherrſchte Perſönlichkeit der drei Sammler einiger Maßen individuell ausgeprägt worden iſt, ſo müſſen bei den unleugbaren Widerſprüchen

zwiſchen der johanneiſchen Darſtellung und der der Synoptiker alle ſtreitigen Fragen, die ſich auf die chronologiſche Anordnung der erzählten Begebenheiten beziehen, nothwendig zu Gunſten des allein authentiſchen und hiſtoriſch genauen Berichterſtatters Johannes beantwortet werden. Dieſen Grundſatz nun für den ganzen Umfang, für die Geſammtmaſſe unſerer evangeliſchen Nachrichten in Anwendung zu bringen, das heißt alſo: den Werth und die Geltung ſämmtlicher in den ſynoptiſchen Evangelien vorkommenden Zeitangaben im Verhältniſſe zu der Chronologie des Johannes zu beſtimmen und einen Verſuch zu machen, mit Zugrundelegung der johanneiſchen Zeitangaben und ſorgfältiger, erſchöpfender Benutzung aller von den Synoptikern mehr oder weniger genau und mehr oder weniger ausdrücklich zum Behufe der chronologiſchen Anordnung ihres Stoffes gegebenen Data, eine Darſtellung der Begebenheiten im Leben Jeſu der Zeitfolge nach zu geben, das iſt eine Aufgabe, die bei der unendlichen Verwickelung der Sache und bei der vielfachen Abhängigkeit der Unterſuchung von den Reſultaten der Exegeſe eine vieljährige Beſchäftigung mit dem Gegenſtande, vielleicht ein ganzes Menſchenleben erfordert. — Was ich nun von dieſer Arbeit hier vorläufig dem theologiſchen Publicum vorzulegen wage, iſt nur ein ganz kleiner Anfang, eigentlich nur eine vorgängige Unterſuchung. Nicht die über die Authentie und die im engſten Sinne hiſtoriſche Dignität des johanneiſchen Evangeliums. Dieſe Frage nämlich iſt eine Frage ganz für ſich, die ich hier als zu Gunſten der genannten Schrift bereits beantwortet vorausſetze; nicht als ſey es meine Meinung, daß die Acten darüber ſchon geſchloſſen ſeyen; aber weil ich glaube, daß der neueſte bedeutende, die Stärke aller früheren Angriffe in ſich vereinigende Angriff von Strauß auf dieß Evangelium theils ſchon im Voraus durch die mit anerkannter Meiſterſchaft von Lücke in ſeinem Com-

mentare geführte Unterſuchung, theils durch die beſonders in dieſem Punkte vortreffliche Gegenſchrift von Tholuck und durch dasjenige, was zumal auch Neander im Leben Jeſu hin und wieder hierüber Wichtiges und zum großen Theile Neues geſagt hat, abgeſchlagen ſey. Sondern, jenes vorausgeſetzt, ſcheint es mir hier fürs Erſte darauf anzukommen, mit Sorgfalt und vollſtändig zu ermitteln, welche mehr oder weniger ſichere Reſultate ſich aus dem johanneiſchen Evangelium allein für die Chronologie des Lebens Jeſu gewinnen laſſen. Dieß iſt hier verſuchsweiſe von mir geſchehen. Steht ſolches einmal feſt, ſo wird dann erſt weiter nach dem oben aufgeſtellten Kanon mit den Zeitangaben der übrigen Evangeliſten zu verfahren ſeyn. Dieſe bleiben hier alſo vorläufig ganz unberückſichtigt, und ich glaube mich in dieſer Beziehung auch völlig unbefangen erhalten zu haben und, den johanneiſchen Bericht ganz allein ins Auge faſſend, mich weder durch eine günſtige noch durch eine ungünſtige Meinung von den mit dem Johannes übereinſtimmenden oder nicht übereinſtimmenden Zeitangaben der Synoptiker für die eine oder die andere Auslegung und Anſicht haben beſtimmen zu laſſen. Ob und wann ich den eingeſchlagenen, vorſtehend angedeuteten Weg weiter werde verfolgen können, hängt nicht allein von der mir ſehr ſpärlich zugemeſſenen Muße für gelehrte Beſchäftigung ab, ſondern vorzüglich auch von der Aufnahme, welche vorliegender Anfang bei unbefangenen und in der Hauptſache einſtimmigen Beurtheilern finden wird. Für dieſe bevorworte ich zum Ueberfluſſe, daß in nachfolgenden Unterſuchungen natürlich viele theils ſchon längſt anerkannte, theils erſt kürzlich durch die einſchlägigen Forſchungen von Lücke, Bleek, Haſe, Neander u. A. feſtgeſtellte Reſultate der Auslegung aufgenommen werden mußten. Das Neue ſollte und konnte hier weniger in dem Einzelnen als in der Zuſammenfaſſung des Einzelnen zu dem beabſichtigten

Geſammtergebniſſe für die Chronologie des johanneiſchen Berichtes beſtehen. Was aber insbeſondere das Werk von Neander über das Leben Jeſu betrifft, ſo muß ich bemerken, daß bei der Erſcheinung deſſelben dieſe Abhandlung bereits vollſtändig ausgearbeitet war und ich dieß Buch alſo nur noch nachträglich, meiſt in Anmerkungen, habe berückſichtigen können. Wenn ich mich da nun hin und wieder zur Einlegung entſchiedenen Widerſpruches gegen Neander veranlaßt gefunden habe, ſo darf daraus keineswegs etwa auf eine durchgängige Abweichung von der Chronologie des neander'ſchen Lebens Jeſu geſchloſſen werden. Vielmehr finde ich mich, wie der Kundige gewahr werden wird, in ſehr weſentlichen Punkten mit ihm einſtimmig, und berufe mich übrigens für meine große Achtung vor dieſem hier meiſt nur beſtrittenen neueſten Werke des berühmten Theologen noch ausdrücklich auf meine Anzeige deſſelben im Kirchenfreunde (Februarheſt 1838. Nr. 15 u. 16).

II. Chronologiſcher Verlauf des Lebens Jeſu nach Johannes.

Johannes läßt Jeſum zuerſt Kap. 1, 29. an den jenſeitigen Ufern des Jordan, alſo in Peräa, erſcheinen, in der V. 28. näher bezeichneten Gegend, wo der Täufer die Geſandtſchaft des Synedriums (Kap. 1, 19 ff.) empfangen hatte. Wie lange vor dem Tage, an welchem der Täufer zum erſten Male auf Jeſum als auf das Lamm Gottes hinwies (V. 29), Jeſus ſich ſchon daſelbſt aufgehalten hatte, erhellt nicht. Jedenfalls aber war die Taufe Jeſu, bei welcher die von dem Täufer bei Gelegenheit jener erſten Hinweiſung auf Jeſum erwähnte Begebenheit (V. 33) vorgefallen war, ſchon vorhergegangen. Nimmt man mit Olshauſen an, daß Jeſus noch nicht getauft war, als Johannes die Geſandtſchaft des Synedriums

empfing, ſo muß man, da der Täufer ſchon am folgenden Tage (τῇ ἐπαύριον, V. 29) der bei der Taufe vorgefallenen für ihn ſo bedeutſamen Begebenheit erwähnt, die Taufe auf den Abend des Tages, an welchem die Geſandtſchaft da geweſen war, oder auf den Morgen des Tages, an welchem Johannes zuerſt auf Jeſum hinwies, verlegen; und dann braucht der Aufenthalt Jeſu in dieſer Gegend vor dem V. 29. bezeichneten Tage nur ein ſehr kurzer geweſen zu ſeyn. Nimmt man aber mit Bleek (Stud. und Krit. 1833. II. S. 425 ff.) und Lücke (in der zweiten Ausgabe des Commentars) an, daß Johannes Jeſum ſchon getauft hatte, als er zu den Abgeſandten von Jeruſalem ſagte: μέσος ὑμῶν ἕστηκεν, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε, V. 26. [1]), ja daß ſchon einige Zeit zwiſchen der Taufe Jeſu und dem Tage verfloſſen war, an welchem der Täufer, zum erſten Male auf ihn hinweiſend, die bei der Taufe ihm — dem Täufer — gewordene Erſcheinung — vermuthlich ſeinen Schülern — erzählte [2]), ſo bleibt ein unbeſtimmter längerer Zeitraum, während deſſen wir uns Jeſum entweder beſtändig in der V. 28. bezeichneten Gegend zu denken haben, oder (was wahrſcheinlicher iſt, da in dieſem Falle

---

1) Das ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε ſchließt als nothwendigen Gegenſatz ein ἐγὼ δὲ οἶδα αὐτὸν in ſich, da der Täufer, wenn er damals noch nicht gewußt hätte, wer der Meſſias ſey und daß Jeſus es ſey, wohl geſagt haben müßte: ὃν ἡμεῖς οὐκ (οὔπω) οἴδαμεν. Da er nun nachher V. 31. des nämlichen Ausdruckes (οὐκ ᾔδειν αὐτόν) ſich bedient, um zu ſagen, daß er vor der Begebenheit bei der Taufe Jeſu dieſen nicht als Meſſias gekannt habe, ſo ſind wir genöthigt, anzunehmen, daß Johannes Jeſum bereits getauft und erkannt hatte, ehe die Geſandtſchaft von Jeruſalem kam.

2) Den Eindruck, daß ſeit der Taufe Jeſu ſchon eine längere Zeit verfloſſen war, als der Täufer ihn V. 29. als das Lamm Gottes bezeichnete, machen bei unbefangenem Leſen die Worte V. 32. 33, die gar nicht ſo klingen, wie wenn der Erzählende dieß Geſicht erſt am vorigen oder gar am nämlichen Tage gehabt hätte.

der Täufer wohl ſchon früher Veranlaſſung gehabt haben würde, ſeine Schüler dem von ihm bei der Taufe erkannten Meſſias zuzuführen) annehmen müſſen, er habe ſich, nachdem er getauft worden, für einige Zeit von da entfernt und ſey nun (V. 29) wieder dahin zurückgekehrt.

Es folgt nun mit ſcheinbar genauer, aber doch nicht ganz unzweideutiger Bezeichnung der Tage (V. 35. τῇ ἐπαύριον, V. 44. τῇ ἐπαύριον) die Erzählung, wie Jeſus unter den Schülern des Täufers (denn das ſcheint wenigſtens auch Simon geweſen zu ſeyn, da er ſich mit ſeinem Bruder Andreas hier aufhielt; zweifelhaft bleibt es von Philippus und Nathanael) ſeine erſten Jünger findet. Gewiß iſt, daß am Tage nach dem erſten Zeugniſſe: ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ (V. 29) Andreas und ein zweiter Johannisjünger, vermuthlich der Evangeliſt Johannes, in der zehnten Tagesſtunde, d. h. ohne Zweifel gegen Abend, Jeſu nachfolgen und von ihm eingeladen in ſeiner μονῇ (ποῦ μένεις; V. 39) den Reſt des Tages mit ihm zubringen; zweifelhaft aber, ob noch am nämlichen Abende, alſo ſpät, Andreas ſeinen Bruder Simon findet und Jeſu zuführt. Geſchah dieß, wie man annehmen muß, da der Ausdruck V. 40. παρ᾽ αὐτῷ ἔμειναν τὴν ἡμέραν ἐκείνην von demſelben Tage eigentlich kein Stück mehr übrig läßt, erſt am folgenden Tage, ſo iſt das τῇ ἐπαύριον, durch welches V. 44. das Zuſammentreffen mit Philippus eingeleitet wird, von dem Tage nach der Zuſammenkunft mit Simon zu verſtehen und fand alſo zwei Tage nach dem V. 35 bis 41. Erzählten ſtatt. Ward aber Simon noch an dem nämlichen Abende, an welchem Andreas und der andere Jünger Jeſum ſpät verlaſſen hatten, aufgefunden und zu Jeſu gebracht, ſo erfolgte die Berufung des Philippus nur einen Tag ſpäter. Ob auch an dieſem ſelbigen Tage die Begebenheit mit Nathanael (V. 46—52) vorfiel, läßt die loſe Anknüpfung von V. 46. an das Vorhergehende nicht deutlich erkennen. Doch iſt es mir nicht unwahrſcheinlich,

da die Beobachtung des Nathanael unter dem Feigenbaume (V. 49) nicht wie eine Reiſebegebenheit ausſieht, ſondern ſich mehr für den doch noch ruhigeren Tag eignet, an welchem Jeſus ſich (V. 44) zum Aufbruche aus dieſer Gegend nach Galiläa anſchickt (ἠθέλησεν ἐξελθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν) [3]). — So umfaßt alſo die Erzählung unſers Evangeliſten von V. 19. bis V. 52. einen Zeitraum von entweder vier oder fünf Tagen.

Ein Motiv zu der Kap. 1, 44. eingeleiteten Reiſe des Herrn nach Galiläa wird von unſerm Evangeliſten nicht angegeben; ſeine Erzählung daſelbſt lautet ſo, als verſtehe ſich dieſe Reiſe gewiſſermaßen von ſelbſt. Wir finden Jeſum Kap. 2, 2 ff. auf einer Hochzeit zu Kana in Galiläa, ohne daß es (vgl. V. 12) den Anſchein gewinnt, als ſey dieſe Hochzeit Veranlaſſung zur Reiſe nach Galiläa geweſen, wenn auch der Tag des Aufbruchs aus der Gegend von Bethanien in Peräa (Kap. 1, 28) vielleicht durch dieſelbe beſtimmt wurde [4]). Die Hochzeit fand nach

---

3) Einen unbeſtimmten größeren Zeitraum zu ſetzen zwiſchen V. 44. und V. 46, in welchen ein ſchon längerer Aufenthalt Jeſu in Galiläa, etwa in Kapernaum, fiele, von wo aus dann am dritten Tage nach der dort geſchehenen Berufung Nathanael's die Reiſe nach Kana gemacht worden ſey, wie Bleek (a. a. O. S. 428) und Neander (Leben Jeſu, S. 248) anzunehmen geneigt ſind, ſcheint mir nicht mit der in dieſen Anfängen der johanneiſchen Erzählung herrſchenden Genauigkeit in Angabe der Zeit- und Ortsverhältniſſe zu ſtimmen.

4) Dieſes nämlich in dem Falle, wenn das ἐκλήθη (V. 2) plusquamperfectiſch zu faſſen iſt, ſo daß die Einladung zur Hochzeit bereits früher ſtattgefunden hatte. Aber es könnte die Einladung dann doch immer nur der Perſon des Erlöſers gegolten haben, da ſeine Jünger (V. 2) ja erſt wenige Tage vor der Ankunft in Kana ihm zugegangen waren. Dieſe wenigſtens konnten alſo doch erſt bei der Ankunft in Kana zur Hochzeit geladen werden, woraus auch, da die Geſellſchaft durch ſie einen unvermutheten ſtarken Zuwachs (mit Hinzurechnung Jeſu ſelbſt ſechs Perſonen) bekam, der eintretende Mangel an Wein (ὑστε-

Kap. 2, 1. τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ſtatt, d. h. am dritten Tage nach dem zuletzt bezeichneten Tage (Kap. 1, 44), an welchem Jeſus, ſchon im Begriffe die Reiſe anzutreten, den Philippus und durch dieſen den Nathanael gewann. Kam Jeſus nun am Abende vor der Hochzeit in Kana an, ſo bleiben noch zwei Tage, innerhalb welcher die Reiſe von Bethanien am Jordan nach Kana füglich vollendet werden konnte.

Der Aufenthalt in Kana dauerte gewiß nicht lange. Das eigentliche Reiſeziel Jeſu war Kapernaum (V. 12). Wann und warum es daſſelbe geworden, geht aus unſerm Evangelium nicht hervor. Dorthin begleiten den Erlöſer μετὰ τοῦτο, alſo nach der Hochzeit, auch ſeine Mutter und ſeine Brüder, welche letztere nach Kana gekommen ſeyn mochten, entweder um Maria von da wieder abzuholen, oder um mit Jeſu daſelbſt zuſammenzutreffen. Denn etwas Abſichtliches lag doch wohl ohne Zweifel in dieſem Familien-Congreß. Wir erfahren nicht, weder warum den Erlöſer ſeine Familie nach Kapernaum begleitet, noch was er daſelbſt gethan habe. Von der ganzen Ge-

---

ρήσαντος οἴνου, V. 3) zu erklären iſt und die Bereitwilligkeit Jeſu, der durch ſein Erſcheinen in ſo zahlreicher Begleitung veranlaßten Verlegenheit auf eine ſeinen Kräften angemeſſene Weiſe abzuhelfen. Dieſes Letztere bleibt indeſſen daſſelbe, wenn man es auch vorzöge, anzunehmen, Jeſus habe ſeinen Weg zunächſt nach Kana gerichtet, um daſelbſt ſeine, wie er wußte, dort befindliche (Kap. 2, 1) Mutter zu ſehen, was in dieſem Augenblicke Bedürfniß und Nothwendigkeit für ihn ſeyn konnte, nachdem er längere Zeit abweſend geweſen war und die äußere Geſtalt ſeines Lebens nun doch wohl eine weſentlich andere als zuvor werden ſollte. Ohne von der gerade einfallenden Hochzeit etwas zu wiſſen, ſey er am Vorabende derſelben in Kana angekommen, und zwar in der Begleitung der fünf Jünger, und nun auch ohne Weiteres mit dieſen eingeladen worden (ἐκλήθη δὲ καὶ ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὸν γάμον, V. 2), an der Familienfeier Antheil zu nehmen; ohne daß man gleich an den geringen Weinvorrath dachte.

ſellſchaft heißt es V. 12, ſie ſey in Kapernaum οὐ πολλὰς ἡμέρας geblieben; von Jeſu allein V. 13, er ſey von da nach Jeruſalem gegangen, wo er indeſſen (V. 17) in Begleitung ſeiner Jünger erſcheint. Der Ausdruck οὐ πολλὰς ἡμέρας iſt ſo unbeſtimmt, daß er nur einen bedeutend langen Aufenthalt, nicht aber einen Aufenthalt von mehreren Wochen ausſchließt. Die Nähe des Oſterfeſtes (V. 13) ſetzte demſelben ein früheres Ziel, da Jeſus dieſes Feſt in Jeruſalem feiern wollte. Dieſe Angabe, die erſte nicht wie alle bisherigen (Kap. 1, 29. 35. 44; Kap. 2, 1. 12) bloß relative Zeitangabe, belehrt uns, daß Alles bis hieher von dem Evangeliſten Erzählte in der zweiten Hälfte des Winters, gegen das Frühjahr hin, am Schluſſe des jüdiſchen Feſtjahres, im Anfange unſers bürgerlichen Jahres vorgefallen war. Wollen wir für den Aufenthalt Jeſu in Peräa von dem Kap. 1, 29. bezeichneten Tage an, in Kana und in Kapernaum, für die dazwiſchen liegenden beiden Reiſen und für die Feſtreiſe von Kapernaum nach Jeruſalem einen Zeitraum von zwei bis drei Monaten annehmen und ſetzen das Oſterfeſt gegen die Mitte unſers Aprils, ſo liegt der Anfang der von Johannes erzählten Begebenheiten nach unſerer Zeitrechnung etwa im Anfange des Februars.

Wie lange dieſer erſte Aufenthalt Jeſu in der Hauptſtadt dauerte, darüber finden wir in unſerm Evangelium keine beſtimmte Angabe. Johannes erzählt aus demſelben die Reinigung des Tempels (Kap. 2, 14—17) mit der ſich daranſchließenden Frage der Juden nach einem Jeſum dazu bevollmächtigenden σημεῖον und der Antwort Jeſu (V. 18 bis 22); — ſodann den Erfolg, den die Wirkſamkeit Jeſu in Jeruſalem damals hatte (V. 23—25); endlich die nächtliche Unterredung mit dem Nikodemus und was daran hängt (Kap. 3, 1—21). Darauf (μετὰ ταῦτα, V. 22) verließ Jeſus mit ſeinen Jüngern Jeruſalem, kehrte aber nicht nach Galiläa zurück, ſondern wählte das jüdiſche

Land, alſo Judäa (welche Gegend deſſelben, bleibt unbeſtimmt) zu ſeinem Aufenthalte (ἐκεῖ διέτριβε μετ' αὐτῶν). An die kurze Notiz, daß Jeſus daſelbſt auch getauft habe (καὶ ἐβάπτιζεν), ſchließt ſich V. 23. die Nachricht, auch Johannes habe damals noch getauft, und zwar zu Aenon bei Salim, und habe noch Zulauf gefunden. Dieſe Nachricht gewinnt durch den eingeſchobenen Satz, Johannes ſey damals noch nicht ins Gefängniß geworfen geweſen (V. 24), den Schein abſichtlicher Berichtigung eines etwa verbreiteten chronologiſchen Irrthums, ſofern der Evangeliſt dadurch feſtſtellen zu wollen ſcheint, daß Jeſus und Johannes noch gleichzeitig, nebeneinander, Jünger gemacht und getauft haben. Für die chronologiſchen Beſtimmungen innerhalb unſers Evangeliums hat indeſſen dieſe Bemerkung, da die Gefangennehmung des Täufers weiterhin nicht erwähnt wird, keinen Werth. Auch dient hier die ganze Notiz nur zu einem Anknüpfungspunkte, um von der ζήτησις zu berichten, die ſich über das Verhältniß der Johannistaufe zu der Taufe Jeſu zwiſchen den Anhängern der einen und der andern erhob (V. 25. 26), und das Zeugniß einzurücken, welches der Täufer bei dieſer Gelegenheit von Jeſu und ſeinem Verhältniſſe zu ihm ſchließlich ablegte (V. 27 ff.), woran der Evangeliſt von V. 31. an weitere, verwandte Expoſitionen zu knüpfen ſcheint.

Ueber die Dauer des Aufenthalts Jeſu im jüdiſchen Lande fehlt es wieder an beſtimmter Angabe. Kap. 4, 1—3. gibt der Evangeliſt freilich den Grund an, der Jeſum beſtimmt habe, wieder nach Galiläa zurückzukehren; es ſey nämlich die Aufmerkſamkeit der Phariſäer (ohne Zweifel ſoll dadurch die herrſchende Partei im Synedrium zu Jeruſalem bezeichnet werden) auf die bedeutende Zunahme ſeines Anhangs, der an Zahl den des Täufers übertroffen habe, gelenkt worden; und dieß habe Jeſus in Erfahrung gebracht. Ohne Zweifel alſo, um dieſer Aufmerkſamkeit der Phariſäer und deren möglichen oder

wahrſcheinlichen Folgen zu entgehen, verläßt Jeſus die Gegend des Landes, wo — in der Nähe von Jeruſalem — die Partei der Phariſäer am zahlreichſten und am mächtigſten und er am nächſten von ihnen beobachtet war, und wendet ſich wieder (ἀπῆλθε πάλιν, V. 3) nach Galiläa. Der Zeitpunkt dieſer Reiſe aber würde bei der ſonſtigen gänzlichen Unbeſtimmbarkeit der Dauer ſeines Aufenthalts in Jeruſalem (K. 2, 13. bis K. 3, 21) und im jüdiſchen Lande (K. 3, 22. bis K. 4, 3) für uns völlig im Dunkeln liegen, wenn nicht eine gewiſſermaßen zufällige Notiz uns zu Hülfe käme und auf das chronologiſche Verhältniß dieſer Begebenheiten ein ſehr willkommenes und hinlänglich ſicheres Licht würfe; ich meine die Angabe K. 4, 35.

Jeſus nämlich wählt den geradeſten Weg von Judäa nach Galiläa, der ihn durch Samarien führte [5]). Unterwegs hatte er am Jakobsbrunnen, während die ihn begleitenden Jünger aus der nahen Stadt Sychar Speiſe holten, die Unterredung mit dem ſamaritiſchen Weibe (K. 4, 5—26). Als die Jünger zu ihm zurückkehren, läuft das Weib, welches den Meſſias in Jeſu erkannt hat, in die Stadt, den erſchienenen Meſſias dort zu verkündigen (V. 27—29). Unterdeſſen in frohem Nachſinnen über den geſegneten Erfolg ſeines Geſprächs mit dem ſamaritiſchen Weibe und über die ſich an dieſen Erfolg weiter knüpfende Hoffnung von der Wirkſamkeit ſeines Wortes verloren, verſchmäht Jeſus die von den Jüngern ihm dargebotene Speiſe; und auf ihr Befragen deßhalb, nachdem er ſchon geäußert, er habe eine Speiſe, welche ſie nicht kennten oder von der ſie nicht wüßten (denn beides liegt in dem amphiboliſchen Ausdrucke ἣν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε),

---

5) In dieſem Sinne iſt es wohl zu nehmen, wenn Johannes (Kap. 4, 4) ſagt: ἔδει αὐτὸν διέρχεσθαι διὰ τῆς Σαμαρείας. Er wählte den kürzeſten Weg und dieſer führte ihn durch Samarien.

nämlich die Erfüllung des göttlichen Willens, die Vollendung des ihm von Gott aufgetragenen Werkes, fährt er V. 35. fort: Sind nicht jetzt noch vier Monate bis zur Erndte? (οὐχ ὑμεῖς λέγετε, ὅτι ἔτι τετράμηνός ἐστι, καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται;) doch hebt die Augen auf, ſehet auf die Felder, ſie ſind ſchon weiß (reif) zur Erndte; die Erndte iſt ſchon jetzt da! — Vermuthlich erblickte Jeſus in demſelben Augenblicke (denn die Jünger haben ohne Zweifel, ihn ſeinem Nachſinnen überlaſſend, erſt eine längere Zeit gewartet, bevor ſie ihn zum Eſſen ermunterten) ſchon den Zug der durch das Weib zu ihm hinausgelockten Samariter, der ſich aus der Stadt durch die Felder gegen den Brunnen hinbewegte, und lenkte die Augen der Jünger mit dem nämlichen Fingerzeig auf die eben keimende Saat und auf den herannahenden, durch die noch niedrige Feldfrucht nicht verdeckten Zug, darauf anſpielend, daß das Hinausſtrömen der Samariter zu ihm bereits die Frucht der in dem Geſpräche mit dem Weibe von ihm ausgeſtreuten Saat, ſchon jetzt alſo Erndtezeit für ihn ſey. Die ganze Scene würde ungemein an Wahrheit und Anſchaulichkeit verlieren, wenn man annehmen wollte, Jeſus habe V. 35. nicht wirklich auf junge, noch vier Monate zur Reife bedürfende Saat hingewieſen [6]), während ſie ebenſoviel an Reiz und

6) Man könnte nämlich meinen, die Worte: ἔτι τετράμηνός ἐστι, καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται, ſeyen ſprüchwörtliche oder vulgäre Redeweiſe geweſen, wie eine ſolche ſich in dem einleitenden οὐχ ὑμεῖς λέγετε, (vgl. das λέγετε Matth. 16, 2) zu verrathen ſcheint, und der Sinn wäre: Sind nicht — bekanntlich — zwiſchen Ausſaat und Erndte immer vier Monate? — Dann wäre es freilich nicht nöthig anzunehmen, daß Jeſus und die Jünger damals junge Saat gerade vor Augen hatten; die gleichnißartige Rede konnte, wenn ſie ſprüchwörtlich war, zu jeder Jahreszeit und an jedem Orte geſprochen werden, und ein Schluß auf die eben vorhandene Jahreszeit wäre dann gar nicht daraus zu machen. Allein einmal läge in dem ſo gefaßten Sprüchworte keine volle Wahrheit, da doch zwiſchen der Ausſaat und der

Lebendigkeit gewinnt, wenn dieß, wie mir deßhalb nicht zweifelhaft iſt, der Fall war.

Dadurch erlangt man nun für dieſe Reiſe Jeſu einen chronologiſchen Anhalt. Freilich läßt ſich eben nur ſagen, ſie habe zur Saatzeit oder vielmehr bald nach derſelben ſtattgefunden; und da dieſe, im November beginnend, für die verſchiedenen Feldfrüchte mehrere Monate lang dauerte, ſo würde zunächſt nur das feſtſtehen, daß Jeſus im Spätherbſte oder in den letzten Monaten unſeres Jahres die Reiſe durch Samarien nach Galiläa gemacht habe. Dadurch beſtimmt ſich zugleich einigermaßen der Zeitraum, der zwiſchen ſeiner Abreiſe aus Galiläa (K. 2, 13) und ſeiner nunmehrigen Rückkehr dahin verfloſſen war. Aufs Oſterfeſt reiſete er damals nach Jeruſalem; im Spätherbſte treffen wir ihn in Samaria auf dem Rückwege nach Galiläa. In die Zwiſchenzeit fällt der Aufenthalt in Jeruſalem (K. 2, 13. bis K. 3, 21) und der im jüdiſchen Lande

---

Erndte nicht vier, ſondern fünf bis ſechs Monate vergingen; denn die Saatzeit begann (ſ. Raumer's Paläſtina, S. 70 f.) gleich nach dem zu Ende Octobers, Anfang Novembers fallenden Frühregen, und die Erndte erſt nach dem im März oder April fallenden Spätregen, ſo daß die vier Monate ſich nur durch Künſtelei herausbringen laſſen, wenigſtens ſehr in Pauſch und Bogen genommen ſeyn müßten. Sodann aber lauten, mit Matth. 16, 2. verglichen, die Worte hier eigentlich gar nicht wie ein Sprüchwort oder wie eine ſprüchwörtliche Redeweiſe; es müßte doch der Deutlichkeit wegen heißen: *οὐχ ὑμεῖς λέγετε, σπόρου ἐσπαρμένου (σπορητοῦ γενομένου* oder *γεγενημένου), ἔτι τετράμηνός ἐστι, καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται;* Endlich war die ganze Localität an jenem Brunnen zu einladend, die Rede an ein in der Natur gerade wirklich vorhandenes Bild anzuknüpfen, und Jeſus immer zu geneigt und gewohnt, das ſinnlich Gegenwärtige für die Einkleidung tieferen geiſtlichen Sinnes zu benutzen, als daß es uns nicht natürlich ſeyn ſollte, durch die Annahme, junge Saat habe ihm und den Jüngern gerade vor Augen gelegen, ſeiner Rede auch hier die eigenthümliche Anſchaulichkeit und Lebendigkeit zu vindiciren, welche bei allen Evangeliſten den vorherrſchenden Charakter derſelben bildet.

(K. 3, 22. bis K. 4, 3); ein Zeitraum von etwa acht Monaten und etwas darüber, der den ganzen Sommer und Herbſt umſchließt. Wieviel von dieſem nichtgaliläiſchen Aufenthalte auf Jeruſalem und wieviel auf das jüdiſche Land zu rechnen ſey, darüber läßt ſich nichts beſtimmen, bei der Unbeſtimmtheit des *μετὰ ταῦτα* (K. 3, 22) und dem gänzlichen Mangel an anderen Fingerzeigen. Und über den Zeitpunkt der Abreiſe aus Judäa kann man nur ſoviel mit einiger Wahrſcheinlichkeit ſagen, daß, wenn Jeſus vielleicht im Herbſte, etwa nach der Rückkehr einiger ſeiner Jünger oder Anhänger von dem Laubhüttenfeſte zu Jeruſalem, wo ſie dergleichen leicht hören konnten, von der feindſeligen Aufmerkſamkeit der Phariſäer auf ihn unterrichtet wurde (K. 4, 1), er das Ende des Frühregens noch werde abgewartet haben, bevor er die Rückreiſe nach Galiläa antrat. Und ſo mochte es vielleicht gegen Ende Novembers ſeyn und eben die junge Saat keimen, als Jeſus am Jakobsbrunnen das Geſpräch mit der Samariterin hatte.

Zwei Tage blieb Jeſus in Sychar (K. 4, 40); dann reiſete er vollends nach Galiläa (V. 43). Von ſeinem dießmaligen galiläiſchen Aufenthalte erzählt Johannes zwar nur das, was die wenigen Verſe von K. 4, 45. (*ὅτε οὖν ἦλθεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν*) bis K. 4, 54. umfaſſen. Aber weder daraus, noch aus dem (vielmehr wie K. 3, 22. ganz unbeſtimmten) *μετὰ ταῦτα*, wodurch K. 5, 1. der folgende Abſchnitt mit dieſem verbunden iſt, läßt ſich auf eine ſehr kurze Dauer dieſes Aufenthaltes ſchließen. Da es dem Evangeliſten Johannes keineswegs um eine vollſtändige Lebensgeſchichte Jeſu, um Mittheilung alles deſſen, was er aus dem öffentlichen Leben ſeines Meiſters wußte, zu thun iſt, ſondern er davon nur dasjenige mittheilt, wodurch er den hiſtoriſch-apologetiſchen Zweck ſeines Buches zu erreichen glaubt, ſo finden ſich in der johanneiſchen Darſtellung ſehr bedeutende Lücken, und lange Zeiträume

werden zuweilen nur mit wenigen Worten angedeutet. Hätten wir auch K. 5, 1. nicht eine Zeitbeſtimmung, die uns auf eine längere Dauer dieſes galiläiſchen Aufenthaltes ſchließen läßt, ſo würde ſchon der von dem Evangeliſten K. 4, 45. hervorgehobene Umſtand, daß Jeſus bei den Galiläern gute Aufnahme fand, vermuthen laſſen, er werde dieſe Gegend ſo bald nicht wieder verlaſſen haben; um ſo mehr, als er doch wenigſtens einige Zeit mußte verſtreichen laſſen, bis die Aufmerkſamkeit der Phariſäer auf ſein zunehmendes Anſehn (4, 1) ſich wieder etwas gelegt hatte. Denn um von ihnen vorläufig vergeſſen zu werden oder um ihren ſich etwa vorbereitenden Nachſtellungen zu entgehen, hatte er ja Judäa verlaſſen (K. 4, 1—3). — Johannes erzählt von dieſem galiläiſchen Aufenthalte nichts, als das Wunder, welches Jeſus an dem kranken Sohne des ſogenannten Königiſchen zu Kapernaum verrichtete, während er ſich zu Kana, vermuthlich in dem Hauſe jener Hochzeitfeier (K. 2, 1 ff.) befand. Daraus, daß der Evangeliſt unmittelbar nach der V. 45. erwähnten Ankunft Jeſu in Galiläa fortfährt: *ἦλθεν οὖν πάλιν εἰς τὴν Κανᾶ*, läßt ſich in Verbindung mit den Worten V. 54, Jeſus habe dieſes Wunder gethan, *ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν*, mit ziemlicher Beſtimmtheit ſchließen, daß er gleich von Sychar in Samarien nach Kana gegangen ſey, was auch bei der nach K. 2, 1. beſtehenden freundſchaftlichen (vielleicht verwandtſchaftlichen) Verbindung zwiſchen ſeiner und jener Familie gar nicht unwahrſcheinlich iſt. Und daraus, daß der Ruf von ſeiner Rückkehr nach Galiläa und von ſeinem Aufenthalte in Kana ſich doch erſt nach Kapernaum hatte verbreiten müſſen, um den Königiſchen zu veranlaſſen, bei Jeſu Hülfe für den kranken Sohn zu ſuchen, ſcheint hervorzugehen, daß ſein Verweilen in Kana von einiger Dauer geweſen ſey.

Nach K. 5, 1. verläßt Jeſus Galiläa und reiſet nach Jeruſalem bei Gelegenheit eines — unbeſtimmt gelaſſenen —

Feſtes. Von ſeinem Aufenthalte in Jeruſalem erzählt Johannes nur eine einzige Begebenheit, nämlich die Heilung des Kranken am Teiche Bethesda mit dem, was daran hängt, nämlich dem durch dieſe Heilung veranlaßten erſten förmlichen Ausbruche der Feindſchaft der Juden gegen Jeſum (V. 16. διὰ τοῦτο ἐδίωκον τὸν Ἰησοῦν οἱ Ἰουδαῖοι..... V. 18. διὰ τοῦτο οὖν μᾶλλον ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι) und der Vertheidigungsrede Jeſu (V. 19—45). Auf dieſe Rede, die mit einer Frage ſchließt, folgt K. 6, 1. wieder das dem Evangeliſten ſo geläufige, ganz unbeſtimmte μετὰ ταῦτα. Jeſus erſcheint da ſchon wieder in Galiläa, ohne daß ſeiner Abreiſe von Jeruſalem und der Motive dazu und ſeiner Ankunft in Galiläa gedacht wäre. Denn zu dem ἀπῆλθεν daſelbſt iſt ohne Zweifel nicht ἀφ' Ἱεροσολύμων zu ergänzen, ſondern es bezieht ſich auf die Fahrt von dem einen Ufer des galiläiſchen Meeres nach dem gegenüberliegenden (ἀπῆλθε πέραν τῆς θαλάσσης). Beiläufig erfahren wir V. 4, daß zur Zeit der K. 6. erzählten Begebenheit das Oſterfeſt nahe bevorgeſtanden habe (ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα). Bei dieſer großen Unbeſtimmtheit der Zeitverhältniſſe zwiſchen dem Schluſſe von K. 4. (oder eigentlich ſchon von K. 4, 36 an) und dem Anfange von K. 6. kommt Alles darauf an, auszumachen, welches Feſt es geweſen ſey, zu welchem Jeſus K. 5, 1. nach Jeruſalem reiſete.

Die neueſte Exegeſe unſeres Evangeliums hat darüber entſchieden, daß dieſes Feſt kein anderes, als entweder ein Paſſahfeſt oder das einige Wochen vor dem Paſſahfeſte fallende Purimfeſt ſeyn könne; und daß, wenn es ein Paſſahfeſt geweſen, nicht das K. 6, 4. erwähnte darunter verſtanden werden dürfe, weil ſonſt die Worte daſelbſt: ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, dem Sprachgebrauche, namentlich auch dem johanneiſchen (vgl. K. 7, 2. K. 11, 55) ganz zuwider überſetzt werden müßten: es war bald nach (an ſtatt: kurz vor) dem Paſſahfeſte. Vielmehr hätten wir

in dieſem Falle K. 5, 1. als das zweite und K. 6, 4. als das dritte der in das öffentliche Leben Jeſu fallenden Paſſahfeſte, und demnach K. 12, 1. (vgl. K. 11, 55) als das vierte derſelben anzuſehen; und aus dem ganzen ein volles Jahr umfaſſenden Zeitraume zwiſchen dem zweiten (K. 5, 1) und dritten (K. 6, 4) Paſſahfeſte hätte uns dann der Evangeliſt gar nichts berichtet. Die Unterſuchung nun, ob nach der zuletzt von Paulus, Süßkind und Hengſtenberg vertheidigten Meinung der älteſten griechiſchen Ausleger das zweite Paſſahfeſt, oder nach der zuerſt von J. Keppler ausgeſprochenen, unter den Neueren von Hug, Tholuck und Olshauſen, nun auch von Neander angenommenen Meinung, das dieſem zweiten Paſſahfeſte vorhergehende Purimfeſt hier gemeint ſey, iſt von dem neueſten Commentator des Evangeliums, von Lücke, mit gewohnter Klarheit, Umſicht und Unparteilichkeit geführt worden. Dem Reſultate dieſer Unterſuchung ſtimme ich ſo weit bei, als Lücke einerſeits nachweiſet, daß ἑορτή an ſich, da der Artikel dabei hier höchſt wahrſcheinlich unecht iſt, nicht irgend ein beſtimmtes Feſt, alſo an ſich auch nicht das Paſſahfeſt bezeichne; daß Johannes keineswegs, wenn er ein anderes, als das Paſſahfeſt gemeint, dieſes hätte nennen müſſen; daß die zu Gunſten der Annahme des Paſſahfeſtes verſuchte harmoniſtiſche Zuſammenſtellung dieſer johanneiſchen Angabe mit Luk. 7, 1. (vgl. Matth. 8, 5) und Luk. 6, 1—5. (vgl. Matth. 12, 1—8) zu keinem einigermaßen ſicheren Reſultate geführt habe; daß der Einwand gegen das Purimfeſt, dieſes habe keine Reiſe nach Jeruſalem erfordert, ganz leer ſey; — andererſeits aber, daß in K. 6, 4. kein zwingender Grund gegen die Annahme des Paſſahfeſtes liege, vielmehr die Möglichkeit zugegeben werden müſſe, Johannes, der oft aus großen Zeiträumen ſo Weniges mittheilt, habe aus dem einjährigen Zwiſchenraume zwiſchen dem zweiten (K. 5, 1) und dritten (K. 6, 4) Paſſahfeſte eben nichts mit-

zutheilen für gut befunden, und daß Hug's Vermuthung, Jeſus habe durch ſeine Erſcheinung am Purimfeſte zu Jeruſalem ſeine volle Achtung gegen dieſes Feſt beweiſen wollen, um unnöthige Hinderniſſe des Glaubens aus dem Wege zu räumen, ebenſo wie die andere Vermuthung desſelben Gelehrten, ſchon der Ausdruck ἑορτὴ τῶν 'Ιουδαίων (K. 5, 1) weiſe auf das Purimfeſt als ein weltliches Volksfeſt hin, ganz unbegründet ſey, und auf dieſem Wege nichts für das Purimfeſt bewieſen werden könne. Man vergleiche die gründliche Prüfung und Abwägung dieſer verſchiedenen Anſichten bei Lücke. Ich habe die Reſultate ſeiner Kritik hier nur kurz angedeutet, weil ich ſie für Reſultate der Kritik überhaupt halte, deren Gewinn nunmehr feſtſteht. Wenn nun aber Lücke, in Betracht der Schwäche dieſer Gründe ſowohl für das Paſſahfeſt, als für das Purimfeſt, die Frage: ob ſich entſcheiden laſſe, welches von dieſen beiden Feſten hier gemeint ſey, mit einem entſchiedenen Nein beantwortet und er alſo kein anderes poſitives Reſultat gewinnt, als daß entweder ein Paſſahfeſt oder ein Purimfeſt gemeint ſeyn müſſe, und auch dieß nur, ſofern Joh. 4, 35. einen chronologiſchen Stützpunkt für Kap. 5, 1. enthalte, ſo ſcheint mir die an ſich lobenswerthe Vorſicht und Beſcheidenheit der Kritik, welche aus ungewiſſen Vorausſetzungen nicht zuviel folgern will, in dem vorliegenden Falle doch ſchon im Uebergange zu jener Verneinungsſucht ſich zu befinden, welche die hiſtoriſche Kritik unſerer Tage charakteriſirt. Denn die lücke'ſche Darſtellung ſelbſt macht gewiß auf jeden unbefangenen Leſer den Eindruck, daß das Gewicht der Gründe für die Annahme des Paſſahfeſtes unendlich geringer ſey, als das der Gründe gegen daſſelbe. Muß man auch die Möglichkeit zugeben, Johannes habe, wenn Kap. 5, 1. die ἑορτὴ das zweite Paſſahfeſt iſt, aus dem ganzen einjährigen Zwiſchenraume zwiſchen dieſem und dem Kap. 6, 4. erwähnten, alsdann dritten Paſſahfeſte

nichts erzählt und es auch nicht einmal nöthig befunden, auch nur mit Einem Worte anzudeuten, hier liege ein Jahr dazwiſchen, ſo iſt dieß doch, näher beſehen, im höchſten Grade unwahrſcheinlich. Auf die größere oder geringere Wahrſcheinlichkeit aber, mit welcher die Kritik ſich doch nicht ſelten begnügen muß, um zu einigermaßen ſicheren Reſultaten zu gelangen, hat Lücke in dieſer Unterſuchung gar nichts gegeben. Ebenſo ſcheint er die Hauptbedenklichkeit Hug's gegen das Paſſahfeſt, daß nämlich Jeſus dann, da er das folgende, Kap. 6, 4. erwähnte Paſſahfeſt offenbar nicht beſuchte, volle anderthalb Jahre, nämlich bis zu dem Laubhüttenfeſte (K. 7, 2. 10. 14) nicht in Jeruſalem geweſen ſeyn würde, nicht gehörig zu würdigen. Denn wenn Lücke ſagt, Jeſus könne ja in dieſer langen Zwiſchenzeit recht gut einmal in Jeruſalem geweſen ſeyn, ſo verträgt ſich eine ſolche Annahme noch weit weniger mit dem Charakter der hiſtoriſchen Continuität, einer in ſich zuſammenhängenden Darſtellung, den das Evangelium des Johannes trotz ſeiner Lücken in der Erzählung behauptet, als wenn man Jeſum eine ſolche lange Zeit, anderthalb Jahre hinter einander, in Galiläa zubringen läßt, da Johannes über die galiläiſchen Begebenheiten nun einmal ebenſo wenig mitzutheilen geneigt war, als er genau und ausführlich iſt in der Entwickelung des Verhältniſſes zwiſchen Jeſu und der ihm feindlichen Partei, welche in Jeruſalem herrſchte; daher er eine Reiſe nach Jeruſalem und einen Aufenthalt daſelbſt ganz gewiß nicht würde unerwähnt gelaſſen haben. Wenn Lücke fragt, was Jeſum bewogen haben könne, das Kap. 6, 4. genannte Paſſahfeſt nicht zu beſuchen, da er doch der drohenden Verfolgungen ungeachtet das Laubhüttenfeſt (K. 7, 1) beſuchte, ſo iſt darauf zu antworten, daß Jeſus, angenommen, er ſey Kap. 5, 1. zum Purimfeſte nach Jeruſalem gekommen, ohne Zweifel vorhatte, bis zum nahen Paſſahfeſte und vielleicht noch darüber hinaus in der Hauptſtadt

zu bleiben, aber durch die am Purimfeſte nach Kap. 5, 16. 18. ausbrechenden ernſten Verfolgungen wider ihn ſich veranlaßt ſah, Jeruſalem früher wieder zu verlaſſen und zu ſeiner Sicherheit das nächſte, kurz darauf einfallende Oſterfeſt nicht zu beſuchen, weil er wußte, daß ſeine Stunde noch nicht gekommen war, das heißt, daß er die Erde noch nicht verlaſſen dürfe, vielmehr ſeine Wirkſamkeit auf Erden, um ihren Zweck zu erreichen, noch zu verlängern, alſo dem Aeußerſten noch zu entgehen ſuchen müſſe. Hiergegen kann nicht mit Lücke eingewendet werden, daß er ja doch nach Kap. 7, 1 ff. das Laubhüttenfeſt der drohenden Verfolgungen ungeachtet beſucht habe. Denn bis dahin war ja ſchon eine ſo geraume Zeit (über ein halbes Jahr) ſeit den Kap. 5, 16. 18. beſchriebenen Scenen verfloſſen, daß zu hoffen ſtand, der feindliche Eifer der Feinde Jeſu werde ſich unterdeſſen einigermaßen gelegt haben. Das Kap. 6, 4. erwähnte zweite Paſſahfeſt aber lag dem nach Kap. 5, 1. von Jeſu beſuchten Purimfeſte zu nahe, als daß er, ohne ſich dringender Gefahr auszuſetzen, an demſelben hätte in Jeruſalem anweſend ſeyn dürfen. — Wenn Lücke aber endlich ſogar bezweifelt, ob auch nur mit Gewißheit behauptet werden könne, daß Jeſus das Paſſahfeſt (K. 6, 4) nicht beſucht habe, ſo möchte man freilich den Muth für alle ſolche Unterſuchungen verlieren. Es kann wohl, die Stellen Kap. 6, 4. 24. 59; Kap. 7, 1. 2. aufmerkſam gegen einander gehalten, nichts gewiſſer ſeyn, als daß Jeſus dieſes zweite Oſterfeſt nicht in Jeruſalem gefeiert hat. Daß er aber zwiſchen dem Kap. 5. erzählten Aufenthalte in Jeruſalem und dem Kap. 7. erzählten Beſuche des Laubhüttenfeſtes nicht in der Hauptſtadt geweſen, geht, auch abgeſehen von dem ſchon oben aus dem Charakter der ganzen johanneiſchen Darſtellung hergenommenen Grunde, auf überzeugende Weiſe daraus hervor, daß, als er zu letztgenanntem Feſte dahin zurückkehrt, ſeine eigenen ſowohl, als der dortigen Juden erſte Reden ſich

deutlich auf die Kap. 5. erzählten Begebenheiten zurückbeziehen, nämlich Kap. 7, 21 ff. auf die damalige Sabbathsheilung (K. 5, 9) und Kap. 7, 25. auf den dadurch veranlaßten Verſuch der Juden, Jeſum zu tödten (K. 5, 18). So hätte am Laubhüttenfeſte von dieſen Dingen nicht mehr geſprochen werden können, wenn Jeſus dazwiſchen ſchon einmal wieder in Jeruſalem geweſen wäre.

Nachdem alſo Jeſus die Wintermonate in Galiläa zugebracht hatte, reiſete er zum 14. des Monats Adar, der etwa unſerm März entſpricht, auf das Purimfeſt nach Jeruſalem, wo in Folge der Heilung des 38 Jahre Kranken wegen angeblicher Sabbathverletzung (K. 5, 16) und Gotteslästerung (K. 5, 18) von der Partei, welche Johannes gewöhnlich *οἱ Ἰουδαῖοι* nennt (vgl. K. 4, 1), der erſte Verſuch gemacht wurde, ihn aus dem Wege zu räumen. Vielleicht ſchon nach wenigen Tagen verließ daher Jeſus die Hauptſtadt wieder und kehrte nach ſeiner vorigen Zufluchtsſtätte, Galiläa, zurück, wo er ſich kurz vor Oſtern (K. 6, 4) bereits wieder am See Genezareth befindet (K. 6, 1). Viel länger nämlich, als höchſtens vierzehn Tage kann ſein dießmaliger Aufenthalt in Jeruſalem nicht gedauert haben, weil zwiſchen dem Purimfeſte und dem Paſſahfeſte nur etwa vier Wochen liegen (es müßte denn gerade in dieſem Jahre ein Schaltmonat hinter dem Adar gefallen ſeyn, was ſich aber nicht mehr ermitteln läßt), und Jeſus ſo ganz dicht vor letzterem Feſte, als etwa ſchon die Menge zu demſelben hinaufſtrömte, die Hauptſtadt nicht wird haben verlaſſen wollen, um den Schein der Unfrömmigkeit zu vermeiden; vielmehr ſcheint aus Kap. 6, 4. 5. hervorzugehen, daß die Jeſu zuſtrömende Volksmenge am galiläiſchen Meere meiſt aus ſolchen beſtand, die nun erſt zum Feſte hinaufziehen wollten. — Ganz im Einklange mit dieſer Darſtellung erzählt nun Johannes Kap. 7, 1. weiter, Jeſus ſey *μετὰ ταῦτα*, alſo nach Oſtern, in Galiläa geblieben und daſelbſt herumgezogen; denn er habe

ſich wegen der Nachſtellungen der Juden (in dem Ausdruck ὅτι ἐζήτουν αὐτὸν ἀποκτεῖναι liegt eine deutliche Zurückbeziehung auf die ebenſo lautenden Worte K. 5, 18) nicht in Judäa aufhalten wollen. Dieſer dritte galiläiſche Aufenthalt Jeſu, aus welchem Johannes nur die gleich in den Anfang deſſelben fallenden Begebenheiten der Speiſung der 5000 Menſchen und der auf die Speiſung folgenden gefährlichen Schifffahrt der Jünger nebſt den ſich hieran knüpfenden Reden Jeſu (K. 6, 1 — 71) erzählt, ohne daß ſich jedoch erkennen ließe, ob, was von V. 60, beſonders aber von V. 66. 67. an erzählt wird, an das Vorhergehende ſich ganz unmittelbar angereiht habe, dauerte bis zum nächſten Laubhüttenfeſte (K. 7, 2) und umfaßt, da dieſes in den Spätherbſt (auf den 15. Tag des ſiebenten Monats, Ethanim oder Thiſchri, der etwa unſerm October entſpricht) fällt, einen Zeitraum von ſechs bis ſieben Monaten. Im Gegenſatze gegen den zweiten, ungefähr viermonatlichen Aufenthalt in Galiläa, der in die zwiſchen der Ausſaat (K. 4, 35) und dem Purimfeſte (K. 5, 1.) liegenden Wintermonate fällt, war dieſer dritte und längſte der galiläiſchen Zeiträume im Leben Jeſu alſo ein Sommeraufenthalt.

An dieſen längſten Aufenthalt Jeſu in Galiläa ſchließt ſich nun ſein vermuthlich längſter Aufenthalt in Jeruſalem an. Anfangs- und Endpunkt deſſelben ſind bei unſerm Evangeliſten deutlich zu erkennen. Jeſus reiſet hin zum Laubhüttenfeſte, und zwar nicht den von Galiläa hinaufziehenden Feſtkarawanen ſich anſchließend, ſondern erſt nachdem dieſe ſchon vorangegangen waren, alſo gleichſam heimlich, ὡς ἐν κρυπτῷ (K. 7, 10), als vereinzelter Nachzügler [7]). Erſt

7) Es iſt mir nicht unwahrſcheinlich, daß Jeſus durch das doppelſinnige ἐγὼ οὐκ ἀναβαίνω εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην, V. 8. (wo entweder das οὐκ als abſolute Verneinung und das ἀναβαίνω futuriſch, oder letzteres als Präſens und οὐκ in weiterem Sinne für οὔπω zu nehmen war) ſein Reiſevorhaben auch vor ſeinen Brüdern verbergen wollte, mit denen er weder im großen Zuge

um die Mitte des Feſtes (V. 14) kommt er in Jeruſalem an, wie es ſcheint, um von ſeiner Ankunft daſelbſt ſo wenig wie möglich Aufhebens zu machen und dadurch den etwa im Voraus angelegten Nachſtellungen ſeiner dortigen Feinde zu entgehen, die er durch ſeine plötzliche, nicht mehr erwartete Ankunft lieber überraſchen, als vielleicht von ihnen überraſcht werden wollte. — Der Endpunkt ſeines dießmaligen Aufenthaltes in Jeruſalem aber iſt K. 10, 40. (vgl. V. 22) genau angegeben. Die unumwundenen Erklärungen Jeſu an dem auf den 25ſten des Monats Kislev (der ungefähr unſerm December entſpricht) fallenden Enkänienfeſte (Feſt der Tempelweihe) über ſeine Perſon (ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν, K. 10, 30; υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰμι, V. 37) hatten wiederholte Verſuche der Juden, ihn zu ſteinigen (V. 31) oder ſich wenigſtens ſeiner zu bemächtigen (V. 39), zur Folge. Jeſus entzog ſich ihnen und ging nach Peräa (πέραν τοῦ Ἰορδάνου, V. 40). — Es läßt ſich nun mit nichts wahrſcheinlich machen, daß Jeſus nicht dieſe ganze Zeit zwiſchen dem Laubhütten- und dem Enkänienfeſte, alſo einen Zeitraum von etwa drittehalb Monaten, zuſammenhängend in Jeruſalem oder deſſen nächſter Nähe zugebracht habe, ſondern unterdeſſen noch wieder anderwärts hingegangen ſey. Die ganze Erzählung des Johannes von K. 7, 1. bis K. 10, 40. hängt, obwohl ſie unvollſtändig iſt und nur einzelne Momente aus dem angegebenen Zeitraume hervorhebt, ſo genau in einander, das Beſtreben des Evangeliſten, die Fortſchritte in der Entwickelung des endlich die tragiſche Kataſtrophe herbeiführenden Verhältniſſes Jeſu zu ſeinen Feinden in Jeruſalem genau anzugeben, iſt hier ſo ſichtlich,

---

hinaufreiſen, noch von ihnen dort als noch Nachkommender im Voraus angekündigt werden wollte. — Aehnliche Amphibolien des Ausdrucks finden ſich bei Johannes (obwohl ſie auch bei den übrigen Evangeliſten gar nicht fehlen) in großer Anzahl, worauf die Exegeten wohl noch nicht aufmerkſam genug geweſen ſind. Der Gegenſtand verdiente eine beſondere Unterſuchung.

daß eine nochmalige weitere Entfernung Jeſu von Jeruſalem, wenn eine ſolche vor der Reiſe nach Peräa (K. 10, 40) ſtattgefunden hätte, von Johannes nicht unerwähnt geblieben ſeyn könnte 8). — Alles, was K. 7, 14—52. er-

8) Was Neander im Leben Jeſu S. 496. zu Gunſten einer nochmaligen Rückkehr Jeſu vom Laubhüttenfeſte nach Galiläa ſagt, hat meine hier ausgeſprochene Ueberzeugung von dem Gegentheile nicht erſchüttern können. Neander nimmt jene Rückkehr nach Galiläa an, damit dem Reiſeberichte des Lukas (von 9, 51. an) nicht Gewalt geſchehe. Allein um das Anſehn dieſer durch eine 25- bis 30jährige mündliche oder ſehr unſichere ſchriftliche (vgl. Luk. 1, 1—4) Ueberlieferung hindurchgegangenen, ſo offenbar in ſich unzuſammenhängenden (vgl. Luk. 9, 51. mit 13, 22. und 17, 11. und die Stellung der Erzählung 10, 38 ff.), aus verſchiedenen Reiſeberichten ohne alle Gewährleiſtung der Autopſie zuſammengeſtoppelten Erzählung zu retten, thut er der eine vollkommene Einheit der Anſchauung gewährenden Darſtellung des Augenzeugen Johannes die offenbarſte Gewalt an, was mich um ſo mehr in Verwunderung ſetzt, je weniger Neander ſelbſt die ſeiner Annahme ungünſtigen Umſtände in den ſynoptiſchen Berichten verborgen geblieben ſind (vgl. S. 465. Not. 2), und je weniger er dieſe Rückkehr Jeſu S. 496. ſonſt auch nur einigermaßen zu motiviren weiß. Was jenes betrifft, ſo will ich hier nur im Vorbeigehen darauf aufmerkſam machen, wie es doch, wenn man auch nur bei der Darſtellung des Lukas und der anderen Synoptiker ſtehen bleibt, gar nicht gut denkbar iſt, daß Jeſus nach ſeiner Verklärung und nach den im unmittelbaren Zuſammenhange mit derſelben von ihm wiederholt geführten Reden über das in Jeruſalem ihn erwartende Geſchick dorthin ſollte gereiſet ſeyn und nachher noch einmal von da wieder nach Galiläa habe zurückkehren können. Denn ſo wie Matth. 16, 21. 17, 12. 22. 23. (vgl. die Parallelſtellen bei Lukas und Markus) konnte Chriſtus von der ihm außerhalb Galiläa bevorſtehenden Kataſtrophe doch wohl nur dann ſprechen, wenn er damit von Galiläa gewiſſermaßen Abſchied nahm; und darüber wird er ſich bei ſeiner klaren Vorausſicht nicht getäuſcht haben. Nach Neander aber fallen dieſe Reden, wie die Verklärung ſelbſt, in den galiläiſchen Aufenthalt Jeſu vor dem Laubhüttenfeſte, alſo nicht in den ſeiner Meinung nach letzten. Worauf es mir aber hier eigentlich nur ankommt, iſt dieſes, daß der Zuſammenhang der

zählt wird, iſt offenbar am Laubhüttenfeſte ſelbſt geſchehen. V. 14. erſcheint Jeſus in der Mitte des achttägigen Feſtes

---

johanneiſchen Darſtellung bei Neander's Annahme auf eine für mein kritiſches Gefühl ſchlechterdings unleidliche Weiſe unterbrochen wird. Neander läßt Jeſum nach dem Laubhüttenfeſte nur noch „mehrere Tage" (S. 494) in Jeruſalem bleiben; und ſo fällt alles von Joh. 7, 14. bis 10, 21. Erzählte in den Zeitraum weniger Tage. Denn zwiſchen 10, 21. und 22. iſt nach Neander die große Lücke und Verſchweigung. Ich will in dieſer Beziehung beſonders auf Eines aufmerkſam machen. Neander zeigt S. 177. an einem Beiſpiele aus den Synoptikern ganz vortrefflich, wie es der Lehrweiſe Chriſti eigenthümlich geweſen ſey, eine Parabel zuerſt in ihren einfachſten Grundzügen zu geben und ſie dann mit neuen mannichfaltigen Beziehungen weiter zuſammenzuſetzen und auszubilden. Ein Beiſpiel ſolch einer nach und nach entwickelten Parabel iſt ihm (S. 211) nun auch die παροιμία Joh. 10. vom Hirten. Wenn nun aber eine ſolche Entwickelung und weitere Ausbildung doch ihrer Natur nach auch in der Zeit allmählich geſchieht und Neander ſelbſt ſchwerlich geneigt iſt, anzunehmen, daß Jeſus die drei Parabeln vom Samen und Acker (die einfache Grundlage iſt nach ihm Mark. 4, 26—29, die zuſammengeſetztere Geſtalt Mark. 4, 3—8. und Matth. 13, 24—30) unmittelbar hinter einander an Einem Tage geſprochen habe, hätte es auch wirklich nach der Compoſition der ſynoptiſchen Berichte dieſen Anſchein, ſo liegt es zu nahe, dieß auch von der Joh. 10. unverkennbar zu Tage liegenden Ausbildung der Parabel vom Hirten zu ſagen, daß dieſe Ausbildung nämlich ebenfalls eine in der Zeit allmähliche geweſen ſey, und die Reden Chriſti daſelbſt, V. 1—18, in denen ja auch genug Spuren von Abſätzen und neuen Anfängen vorliegen, nicht ſo unmittelbar hinter einander weg geſprochen ſeyen, wie wir ſie da nun hinter einander weg leſen. In dieſem Falle aber reichen wir, alles das hinzugenommen, was K. 8. und 9. erzählt wird, mit den „einigen Tagen" nicht aus, die Jeſus, wie Neander meint, nach dem Laubhüttenfeſte nur noch in Jeruſalem geblieben ſeyn ſoll, bevor er nach Kapernaum (S. 496) zurückkehrte. Wenn aber Jeſus K. 10, 26—29. das Gleichniß vom Hirten wieder aufnimmt und es noch weiter ausbildet und anwendet, ſo iſt der Gleichartigkeit und Verwandtſchaft der Rede wegen dieß ganze Geſpräch mit den Juden am Enkänienfeſte (V. 24—38) ohne Zweifel in denſelben Aufent-

im Tempel, lehrt und unterredet ſich mit den Ἰουδαίοις (V. 15), mit dem ὄχλος (V. 20), mit Bewohnern von Je-

---

halt zu Jeruſalem zu ſetzen, in welchen V. 1—21. fällt, und nicht in einen ganz anderen, ſpäteren, nachdem er dazwiſchen noch wieder nach Galiläa gereiſet. Ja ſo ſehr ſcheinen mir die beiden Stücke (V. 1—21. und V. 24—38) zuſammenzugehören, daß ich mich eher zu der Annahme entſchließen könnte, auch V. 1—21. ſey ſchon an dem Enkänienfeſte geſprochen und Johannes habe, veranlaßt durch das V. 24. ſo maleriſch beſchriebene, ihm noch ſo ſinnlich gegenwärtige Auftreten der Juden, nun erſt nachträglich (V. 22. 23) die durch die Jahreszeit (χειμών) bedingte Localität, in welcher die ganze Unterredung V. 1—38. vorfiel, angegeben, ähnlich wie er K. 6, 59. nachträglich die Scene der daſelbſt (V. 25) beginnenden Unterredung näher angibt. Doch iſt es mir viel wahrſcheinlicher, daß V. 1—38. Bruchſtücke verſchiedener Unterhaltungen ſind, die Jeſus während ſeines längeren Aufenthaltes in Jeruſalem zwiſchen dem Laubhütten- und dem Enkänienfeſte und theilweiſe (V. 22—38) am letzteren Feſte ſelbſt mit den Juden gepflogen. — Die größte und von Neander nicht nur nicht beſeitigte, ſondern gar nicht einmal erwähnte Schwierigkeit bei der Annahme einer nochmaligen Rückkehr Jeſu nach Galiläa zwiſchen den beiden Feſten iſt aber immer die, daß ſich bei Johannes nicht die allergeringſte Andeutung davon findet, wie denn auch die bewährteſten neueren Ausleger, Lücke, Tholuck, Olshauſen, übereinſtimmend einen zuſammenhängenden Aufenthalt Jeſu in Jeruſalem oder deſſen Nähe von dem einen Feſte bis zum andern ſetzen. Man kann ſich für die entgegenſtehende Annahme Neander's (auch Haſe's im Leben Jeſu, §. 106. Not. 2) gar nicht etwa auf die Nachläſſigkeit in der Erzählung K. 6, 1. berufen, wo Johannes ebenfalls eine Abreiſe Jeſu von Jeruſalem gar nicht erwähne. Denn einmal findet ſich dort ſeine Abreiſe von Jeruſalem durch die K. 6, 16. 18. bezeichneten Vorfälle, durch die bedrohliche Aufregung der ihm feindſeligen Partei in Jeruſalem doch hinreichend erklärt, während nach K. 10, 20. 21. die Stimmung der Juden gegen Jeſum in Folge der Reden von V. 1—18. eine gar nicht direct feindſelige war, ſondern einige hielten ihn für verrückt und meinten alſo, man höre ihm beſſer gar nicht zu (V. 20), andere aber waren ihm faſt entſchieden günſtig (V. 21), ſo daß Jeſus dadurch auf keinen Fall veranlaßt ſeyn konnte, die Hauptſtadt wieder zu verlaſſen. Sodann aber wird Joh. 6., wenn

ruſalem (V. 25). Dieſe Unterredungen haben verſchiedene Verſuche, ihn feſtzunehmen, ſchon am erſten Tage zur Folge (V. 30. 32). Am letzten Tage des Feſtes, nachdem er vielleicht einen oder ein Paar Tage ſich in der Stille gehalten, redet Jeſus wieder öffentlich (V. 37). Der Eindruck ſeiner Rede iſt auf die verſchiedenen Hörer verſchieden (V. 40—43). Es werden wieder Verſuche, ihn zu greifen, gemacht, aber mit ebenſo wenigem Erfolge, wie etliche Tage zuvor (V. 44). Was am Schluſſe dieſes Kapitels (V. 45—52.) erzählt wird, hängt genau damit zuſammen und muß ebenfalls noch im Feſte oder doch unmittelbar nach demſelben geſchehen ſeyn; letzteres iſt für den Fall wahrſcheinlicher, daß die Aeußerung des Nikodemus V. 50. und was ihm darauf erwidert ward, als ein Bruchſtück aus den Verhandlungen einer förmlichen Verſammlung des Synedriums zu betrachten wäre. — Es folgt darauf in unſerm heutigen Texte das den Zuſammenhang der echt johanneiſchen Erzählung unterbrechende Einſchiebſel K. 7, 53. bis K. 8, 11, die Geſchichte von der

auch nicht die Abreiſe von Jeruſalem, doch bis K. 7, 1. hin der Aufenthalt in Galiläa ausdrücklich erwähnt. Es iſt alſo die Nachläſſigkeit des Evangeliſten an dieſer letzteren Stelle doch eine weit geringere, als ſie es K. 10, 22. nach Neander's Annahme ſeyn würde, zumal Johannes gegen den Schluß ſeiner Erzählung in der Angabe der Begebenheiten, was Zeit und Ort derſelben betrifft, immer genauer wird, je deutlicher hier ſein Beſtreben hervortritt, die allmähliche Entwickelung des Ausgangs, den der Kampf Jeſu mit ſeinen Feinden nahm, zu ſchildern. — Haſe's Einwand aber (a. a. O.), daß Johannes doch ſonſt (3, 22; 10, 40) des Bleibens Jeſu in Judäa ausdrücklich erwähne, was er hier (10, 22) nicht thue, trifft darum nicht, weil an jenen beiden Stellen von Reiſen Jeſu, die er von Jeruſalem aus in das jüdiſche Land und nach Peräa machte, die Rede iſt, hier aber (10, 22) der fortgeſetzte Aufenthalt in Jeruſalem oder deſſen nächſter Umgebung gar nicht beſonders erwähnt zu werden brauchte, ſondern ſich von ſelbſt zu verſtehen ſcheint.

Ehebrecherin [9]). — Von dem folgenden Geſpräche Jeſu mit den Phariſäern (K. 8, 12—20), welches ebenfalls mit einem Verſuche, ihn zu greifen, geendigt zu haben ſcheint (V. 20), gibt Johannes zwar die Localität an, das *γαζοφυλάκιον* im Tempel (V. 20), die Zeitbeſtimmung aber iſt ein bloßes *πάλιν*, mit welchem er V. 12. dieſen Abſchnitt an den vorhergehenden anreiht. Ein ſolches *πάλιν* folgt dann wieder V. 21, wo ein neues Geſpräch Jeſu, wie es ſcheint, mit denſelben Zuhörern (*αὐτοῖς*), alſo den Phariſäern (V. 13), beginnt (V. 21—29), an welches dann V. 30. die Nachricht ſich anſchließt, in Folge dieſer Reden Jeſu hätten viele der Juden (dieß ſcheint man aus V. 31. bei *πολλοὶ* ergänzen zu müſſen) an ihn geglaubt. Was dann bis zum Schluſſe des Kapitels folgt, hängt Alles ſo in einander, daß man es bis zum Verſuche der Steinigung (V. 59) als die Begebenheit eines einzigen Tages anzuſehen genöthigt iſt. Olshauſen nun iſt der Meinung, es ſey (mit Ausnahme des auch von ihm für unächt gehaltenen Abſchnittes K. 7, 53. bis K. 8, 11.) Alles von K. 7, 37. bis K. 8, 59. an Einem Tage geſprochen und geſchehen, indem er den durch *πάλιν* an K. 7, 52. angeknüpften Ausſpruch Jeſu K. 8, 12. „Ich bin das Licht der Welt," auf das Anzünden der großen Leuchter im Tempel-

9) Wäre die Erzählung, wenn auch unjohanneiſch, doch nicht nur — wie auch Lücke zugibt — glaubwürdig, ſondern auch im Allgemeinen am rechten Orte eingeſchaltet, d. h. wäre die Geſchichte während des dießmaligen Aufenthaltes Jeſu zu Jeruſalem vorgefallen, ſo hätten wir darin (K. 8, 1. 2) eine für die Auffaſſung der echten johanneiſchen Erzählung nicht unwichtige Notiz, daß Jeſus nämlich ſchon damals die Nächte außerhalb der Stadt, am Oelberge (vermuthlich in Bethanien, K. 11, 1. 18.) zuzubringen pflegte, wie es nach den Zeugniſſen der Synoptiker während ſeines letzten Aufenthaltes in Jeruſalem geſchah. Dieſe Annahme empfiehlt ſich ſehr, weil K. 11, wo Johannes zuerſt des Lazarus und ſeiner Schweſtern Erwähnung thut, das Verhältniß zu dieſer Familie ſchon ein ganz ausgebildetes und inniges iſt.

vorhofe bezieht, welches am Laubhüttenfeſte zu geſchehen pflegte, und dann, einmal auf dieſe Auffaſſung des πάλιν geführt, es auch V. 21. nur von einer neuen Anknüpfung des Geſpräches am nämlichen Tage verſteht. Mir will es aber im höchſten Grade unwahrſcheinlich ſeyn, daß Jeſus im Laufe Eines Tages, noch dazu eines vielbewegten, unruhigen Feſttages, das Alles mehr oder weniger hinter einander geſprochen und immer wieder angefangen habe zu ſprechen, wenn ein neuer Verſuch, ihn zu greifen, mißlungen war (K. 7, 44. K. 8, 20), bis es ihm dann zum dritten Male, da ſie gar mit Steinen herankamen, endlich zu arg geworden ſey und er ſich zurückgezogen habe (K. 8, 59). Vielmehr gilt mir K. 7, 45—52. als Schluß der johanneiſchen Erzählung vom Laubhüttenfeſte. Nach dieſer Mittheilung konnte Johannes doch nicht wohl nur mit einem πάλιν fortfahren, wenn er ſagen wollte, Jeſus habe ungeachtet der nach K. 7, 44. wider ihn entſtandenen Aufregung am nämlichen Tage zu reden fortgefahren. Auch Lücke iſt geneigt, K. 8, 12. auf einen andern Tag zu verlegen. Die Kap. 8, 21. mit πάλιν ſich anſpinnende Unterredung aber will auch Lücke an demſelben Tage, wie die K. 8, 12 ff., ſtattgefunden wiſſen, da ἐγὼ ὑπάγω V. 21. auf V. 14. und V. 20. bezogen werden müſſe und V. 26. auf V. 15. zurückſehe, auch die Zuhörer V. 20. nur als αὐτοὶ bezeichnet würden, alſo die nämlichen geweſen ſeyn müßten, wie die in dem Geſpräche V. 12—20. Dieß letztere in Beziehung auf die Qualität, aber nicht auf die Perſonen der Hörer zugegeben, waren dieſe (Φαρισαῖοι, V. 13, Ἰουδαῖοι, V. 22) mit einem bloßen αὐτοὶ aber ebenſo gut bezeichnet, wenn der Zwiſchenraum zwiſchen V. 20. und V. 21. Tage, als wenn er Stunden umfaßt. Was aber die Beziehungen von V. 21. und 26. auf V. 14. 20. und 15. betrifft, von denen mir die von V. 26. auf V. 15. übrigens nicht recht einleuchten will, ſo braucht man ſich nur zu erinnern, wie oft Jeſus bei Johannes noch nach viel

längerer Zeit (vgl. K. 13, 33) auf frühere ſeiner Ausſprüche Bezug nimmt, um es ganz unnöthig zu finden, wegen einer ſolchen Beziehung das *πάλιν* V. 20. nur von einem Zwiſchenraume weniger Stunden oder einem noch kürzeren zu verſtehen. — Mir iſt alſo wahrſcheinlich, daß die Unterredungen V. 12—20. und V. 21—29. nicht nur nicht noch am Laubhüttenfeſte, ſondern auch überhaupt gar nicht an Einem Tage, vielmehr an ganz verſchiedenen Tagen während der längeren Zeit, welche Jeſus ſich nach dem genannten Feſte in Jeruſalem aufhielt, wenn auch vielleicht bald nach dem Feſte, gehalten worden ſind. Aus den vielen Geſprächen, welche Jeſus ohne Zweifel damals mit den „Juden" hatte, wählt Johannes einige, welche ihm als die bedeutſamſten am erinnerlichſten geblieben waren, heraus, ſie zum Zwecke ſeines Evangeliums ſeinen Leſern mitzutheilen. — So möchte ich dann auch, was V. 30. erzählt wird, nicht von einem augenblicklichen Erfolge der unmittelbar vorhergehenden Rede verſtehen, ſondern, das *ταῦτα* auf den Inhalt der verſchiedenen zunächſt vorher mitgetheilten Reden Jeſu beziehend, annehmen, Johannes habe durch das *πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν* mehr überhaupt die Zunahme des Anhangs Jeſu in Jeruſalem zu jener Zeit als einen augenblicklichen, einmaligen Erfolg einer einzelnen Rede ausdrücken wollen, ſo daß auch wieder das Folgende: *ἔλεγεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίους*, den Anfang einer neuen Rede Jeſu, vermuthlich an einem ganz anderen Tage, bezeichnet, zu welcher er ſich eben durch jene ihm nicht unverdächtige Zunahme ſeines Anhangs gedrungen fand. — Von da läuft dann freilich Alles ohne weitere Unterbrechung, ohne erkennbaren Abſchnitt bis zum Ende des Kapitels fort. Dieſe Unterhaltung Jeſu mit den Juden wurde abgebrochen durch einen Verſuch, ihn als unſinnigen Gotteslaͤſterer (V. 48. 52) zu ſteinigen (V. 59). Jeſus entgeht der Steinigung, indem er ſich vor ſeinen Feinden verbirgt und den Tempel

verläßt (ἐκρύβη καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ). Das κρυβῆναι beſtand alſo entweder in dem ἐξελθεῖν, oder er entzog ſich dem Anblicke der Verfolger und ihren Steinwürfen zuerſt noch im Tempel ſelbſt und verließ dieſen dann ſpäter. Jedenfalls wäre aus dieſem Ausdrucke viel zu viel gemacht, wenn man ihn mit Lücke (Bd. 2. S. 151) ſo verſtehen wollte, daß Jeſus in Folge des Steinigungsverſuches Jeruſalem verlaſſen und ſich für einige Zeit in Judäa aufgehalten habe. Johannes würde hier wohl nicht ermangelt haben, die nöthig gewordene Entfernung Jeſu von Jeruſalem ausdrücklich zu bemerken, wie er es K. 3, 22; K. 10, 40. thut. Statt deſſen knüpft er die K. 9. folgende Erzählung von der Heilung des Blindgeborenen mit einem bloßen καὶ an. Aus dem καὶ und dem παράγων V. 1. kann man indeſſen auch gar nicht ſchließen, daß dieſe Heilung vorgefallen ſey, als Jeſus nach dem Steinigungsverſuche den Tempel verließ. Kaum der Wuth ſeiner Feinde entgangen, würde er ſchwerlich gleich wieder etwas gethan haben, was, wie eine Heilung am Sabbath (V. 14), dieſelbe aufs Neue reizen mußte. Es war dieß alſo ein anderes Mal während dieſer längeren Anweſenheit Jeſu in Jeruſalem. Dafür ſpricht auch, daß, ohne Zweifel in Folge der Vermehrung der Anhänger Jeſu in der Hauptſtadt (K. 8, 30) und ſeines σκληρὸς λόγος V. 31—58., bei der Heilung des Blindgeborenen bereits der Beſchluß des Synedriums gefaßt worden war, den Johannes K. 9, 22. nur gelegentlich anführt, die öffentlichen Bekenner Jeſu zu excommuniciren. — Was nun aber das ganze Stück von K. 9, 1. bis K. 10, 18. oder 21. betrifft (denn als Ein Stück iſt es zu betrachten, da in K. 10, 1. durchaus nicht der Beginn eines eigentlichen neuen Abſchnittes erkennbar iſt), ſo enthält es offenbar nicht Geſchichten und Reden eines einzigen Tages. Die Heilung des Blindgebornen ſelbſt ging nach K. 9, 14. an einem Sabbath vor; — die gerichtliche Unterſuchung des Vorfalls, deren detaillirte Erzäh-

lung V. 15. mit πάλιν eingeleitet wird, geſchah alſo wohl früheſtens erſt am folgenden Tage. Das neue Zuſammentreffen Jeſu mit dem geheilten Blinden (V. 35) mag an einem der darauf folgenden Tage ſtattgefunden haben; daß die Rede Jeſu, welche mit K. 9, 41. beginnt und bis K. 10, 18. fortläuft, ſo hinter einander geſprochen worden, iſt mir ſehr unwahrſcheinlich. Vielmehr machen mich die mehrmaligen Abſätze und neuen Anſätze (K. 10, 1. 7., wo wieder wie oben K. 8, 12. 21. K. 9, 15, das einen neuen Anfang bezeichnende πάλιν, V. 11. 14), die mehrfachen, auf keine rechte Einheit der Anſchauung zurückzuführenden Deutungen und Anwendungen der durch das Ganze ſich ziehenden παροιμία (vgl. V. 7. ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων. V. 11. 14. ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός), endlich die, wie es faſt ſcheint, aus Zuſammenziehung und Abkürzung entſtandene Dunkelheit vorzüglich des letzten Theils dieſer Rede (V. 16—18) ſehr geneigt, anzunehmen, daß dieſelbe aus mehrfachen Ausſprüchen Jeſu, die er um dieſe Zeit in häufiger Rückkehr zu dem ſo beziehungsreichen Bilde vom Schafſtalle und vom Hirten gethan, zuſammengeſetzt ſey. So will denn Johannes V. 19—21. wohl wieder (wie K. 8, 30) nicht den augenblicklichen Erfolg einer einzelnen Rede Jeſu angeben, ſondern die Meinung und Stimmung, welche ſich in Folge dieſerartiger Reden (V. 19. λόγοι; vgl. 6, 61. den Gebrauch vom Singularis λόγος nach der zuſammenhängenden Rede in Kapernaum) damals über Jeſum unter den Juden gebildet. Die Art übrigens, wie V. 21. der Heilung des Blinden Erwähnung geſchieht, die Generaliſirung dieſer Heilung in dem Pluralis τυφλῶν, zeigt, daß in dem Moment, für welchen Johannes hier das Urtheil der Juden über Jeſum notiren will, nämlich unmittelbar vor dem Enkänienfeſte, ſeit dieſer Begebenheit ſchon einige Zeit verfloſſen war.

Gleich alſo nach dem Enkänienfeſte (V. 22.), an welchem die Juden, in Folge jener deutlichſten Erklärungen

Jeſu über ſeine Perſon und Würde (V. 30. 36), vielleicht ernſtlichere Demonſtrationen, als bisher, gegen ihn machten (V. 31. 39.), verließ Jeſus endlich Jeruſalem wieder (V. 40) und ging — zwar nicht wieder nach Galiläa (nicht etwa, weil die winterliche Jahreszeit (V. 22) ihn von dieſer etwas weiteren Reiſe abhielt, ſondern vermuthlich, weil er, da er die Hauptſtadt ſelbſt nothgedrungen verließ, doch in größerer Nähe derſelben zu bleiben vorzog, und nun auch noch in einem Theile des Landes, in welchem er ſich noch niemals länger aufgehalten hatte, für ſeinen Zweck thätig ſeyn wollte); aber nach Peräa, in die Gegend, wo Johannes Anfangs (τὸ πρῶτον, nämlich Joh. 1, 28, nicht K. 3, 23) getauft hatte, alſo bei dem oſtjordaniſchen, auch Bethabara genannten Bethanien. Hier blieb er, nicht, wie Lücke (II. S. 370) ungenau ſagt, bis zum nächſten Paſſah, ſondern nur bis er durch die Botſchaft der beiden Schweſtern des Lazarus (K. 11, 3) nach Bethanien bei Jeruſalem abgerufen ward. Wahrſcheinlich aber würde er, wenn die Krankheit und der Tod des Lazarus ihn nicht dorthin gerufen hätte, bis zum Paſſahfeſte in jener Gegend geblieben ſeyn, da er hier ſtarken Zulauf (K. 10, 41) und großen Anhang (V. 42) fand. Daß er ſich auf ein längeres Verweilen daſelbſt eingerichtet hatte, leuchtet auch aus dem Umſtande hervor, daß er auf die empfangene Botſchaft von Lazarus Krankheit noch zwei Tage da blieb, wo er jetzt war (K. 11, 6), eine Verzögerung ſeines Aufbruchs zu den nothleidenden Freunden, die doch nur daraus erklärt werden darf, daß er eben früher ſich nicht losmachen konnte, alſo dort viel zu thun gefunden hatte [10]. — Nachdem Jeſus aber Peräa einmal verlaſſen

10) Ich würde geneigt ſeyn, anzunehmen, daß Jeſus auf die Nachricht von der bloßen Krankheit des Lazarus es zwar als das Richtige erkannte, noch zu verweilen, wo ſeine Gegenwart nöthig war, augenblicklich aber das V. 7—16. erzählte Geſpräch mit ſeinen Jüngern anknüpfte und nach Bethanien aufbrach,

hatte, kehrte er auch nach Lazarus Auferweckung nicht wieder dahin zurück. Vermuthlich war ſein Wunſch nun, ſo es möglich wäre, bis zum Oſterfeſte in Bethanien und Jeruſalem zu bleiben. Dieß ward ihm indeſſen durch den Beſchluß, welchen nach K. 11, 53. das Synedrium gegen ihn faßte, unmöglich gemacht. Er durfte für den Augenblick in ſolcher Nähe der Hauptſtadt nicht verweilen. Daher verließ er Bethanien wieder (K. 11, 54), kehrte aber, entweder um bei der Nähe des Oſterfeſtes (K. 11, 55) nicht mehr eine unnöthige weitere Reiſe zu machen, oder weil ſein Aufenthaltsort in Peräa ſo bekannt geworden war, daß man ihn dort leicht ausfindig gemacht und dem Synedrium nach dem ausgegangenen Befehle deſſelben (K. 11, 57.) angezeigt haben würde, nicht in jene Gegend zurück, ſondern hielt ſich in dem Städtchen Ephraim mit ſeinen Jüngern verborgen (K. 11, 54). Schon dadurch, daß er einen neuen Aufenthaltsort wählte, konnte er hoffen, fürs Erſte verborgen zu bleiben; auch die Lage von Ephraim, nahe der Wüſte Juda und nicht an der großen Feſtſtraße, mochte ihn vor frühzeitiger Entdeckung ſchützen. Denn mehr, als eine augenblickliche Zufluchtsſtätte ſollte und konnte es ja doch nicht ſeyn. Was nämlich die Dauer des

---

ſobald er innerlich von dem erfolgten Tode des Freundes gewiß geworden war. Allein dieſe innerliche Gewißheit mußte er doch nach aller Analogie in dem Augenblicke, wo Lazarus ſtarb, empfangen haben, und damit ſtimmt dann nicht die Angabe K. 11, 39, daß Lazarus ſchon vier Tage im Grabe gelegen, da Jeſus in Bethanien ankam. Denn höchſtens die Hälfte dieſer Zeit mochte zu der Reiſe von dem einen Bethanien (Bethabara) nach dem anderen (bei Jeruſalem) nöthig ſeyn, und man muß daher annehmen, daß Lazarus den Tag nach Abſendung des Boten V. 3. geſtorben und daß er ſchon todt war, als Jeſus durch dieſen die Nachricht von ſeiner Krankheit empfing. Dann kommt die Rechnung ungefähr heraus. Doch ſind die Zeit- und Entfernungsverhältniſſe zu wenig beſtimmbar, als daß die Sache ſich nach den angegebenen Daten ganz genau ermitteln ließe.

Aufenthaltes Jeſu, nachdem er Jeruſalem K. 10, 40. zum letzten Male verlaſſen hatte, zuerſt in Peräa, dann in Bethanien, endlich in Ephraim betrifft, ſo fehlt es darüber an genaueren Zeitangaben, und wir wiſſen nur, daß der ganze Zeitraum, welcher dieſe drei Aufenthalte und die vier kleinen Reiſen (von Jeruſalem nach Peräa, 10, 40; von da nach Bethanien, 11, 7. 17; von da nach Ephraim, 11, 54; und von da wieder nach Bethanien, 12, 1) in ſich ſchließt, ſtark drei Monate umfaßt, indem Anfangs- und Endpunkt 10, 22. durch das Enkänienfeſt und 12, 1. durch das Oſterfeſt beſtimmt ſind, ſechs Tage vor welchem letztern Jeſus von Ephraim aus wieder in Bethanien ankam. Indeſſen ſcheint es doch, als habe Jeſus den größten Theil dieſer Zeit in Peräa zugebracht, wie denn auf ein längeres Verweilen daſelbſt ſchon der Ausdruck 10, 40: καὶ ἔμεινεν ἐκεῖ (mehr als der an ſich ganz unbeſtimmte διέτριβε, 11, 54) hinweiſet. Auch was Johannes daſelbſt V. 41. 42. von dem Erfolge der dortigen Wirkſamkeit Jeſu mittheilt, ſcheint einen längeren Aufenthalt vorauszuſetzen. Derſelbe dehnt ſich nun um ſo mehr aus, je näher man die Auferweckung des Lazarus an das Paſſahfeſt rückt. Und in der That ſcheint dieſe Begebenheit dem Oſterfeſte nicht ſehr lange vorhergegangen zu ſeyn. Denn die Phariſäer erfuhren dieſe That Jeſu von den Zeugen derſelben ja augenblicklich, 11, 46.; und dann kann es nicht lange gedauert haben, bis ſie zu dem durch den Ausſpruch des Kaiphas V. 49. 50. endlich veranlaßten förmlichen Beſchluſſe kamen, Jeſum aus dem Wege zu räumen, V. 53. Erfuhr Jeſus von dieſer ihm drohenden Gefahr durch ſeine Verbindungen in Jeruſalem bald, ſo war ſeines längeren Verweilens in Bethanien nicht. Man möchte alſo geneigt ſeyn, nur einige Tage für ſeinen dießmaligen Aufenthalt in Bethanien anzuſetzen, von wo aus er dießmal ohne Zweifel gar nicht nach Jeruſalem kam. Ebenſo wenig aber kann wohl der Aufenthalt in Ephraim von bedeutenderer Dauer ge-

weſen ſeyn. Zwar der Ausdruck V. 54. *κἀκεῖ διέτριβε μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ* beſagt davon nichts; vielmehr bedient ſich Johannes 3, 22. des nämlichen Ausdruckes zur Bezeichnung des wahrſcheinlich gar nicht ſo kurzen Verweilens Jeſu im jüdiſchen Lande nach dem erſten Paſſahfeſte. Aber theils ſagt der Evangeliſt ſelbſt gleich hinter der Angabe der Reiſe nach Ephraim, das Oſterfeſt ſey ſo nahe geweſen, daß damals ſchon Viele nach Jeruſalem gereiſet wären, um ſich vor dem Feſte reinigen zu laſſen (V. 55), theils iſt es ſchon darum unwahrſcheinlich, daß der Aufenthalt Jeſu in Ephraim von längerer Dauer geweſen ſey, weil Jeſus in ſolcher Nähe von Jeruſalem (nur wenige Meilen von da) unmöglich hätte längere Zeit unentdeckt bleiben können, zumal da ſeine Jünger ſich bei ihm befanden (V. 54), die Geſellſchaft alſo zahlreich genug war, um einigermaßen ins Auge zu fallen.

Die Chronologie der Leidenswoche, oder vielmehr des letzten etwa achttägigen Zeitraums vor dem Tode Jeſu hat — auch die Erzählung des Johannes ganz für ſich allein genommen — große Schwierigkeiten, da die vorkommenden Zeitangaben faſt alle mehr oder weniger unbeſtimmt und zweideutig ſind, wenigſtens jeder Verſuch zur Beſtimmung derſelben immer von der entgegengeſetzten Seite ſtark angefochten wird. Sechs Tage vor Oſtern (12, 1) kommt Jeſus, wie es ſcheint, unmittelbar von Ephraim nach Bethanien. Iſt in dieſer Sechs-Tage-Rechnung der Tag der Ankunft in Bethanien und der erſte Tag des Paſſahfeſtes mitgerechnet, ſo fällt die Ankunft in Bethanien zwei Tage ſpäter, als wenn man beide Tage nicht mit zählt. Läßt man aber entweder den Tag der Ankunft in Bethanien oder den erſten Tag des Feſtes aus der Rechnung heraus, ſo fällt die Ankunft in Bethanien einen Tag früher, als im erſten Falle, und einen Tag ſpäter, als im zweiten; z. B. Oſtern ſey Freitag, ſo iſt ſechs Tage vor Oſtern im erſten Falle der vorhergehende Sonntag, im zweiten Falle

der vorhergehende Freitag, im letzten Falle der vorhergehende Sonnabend. Sprachlich läßt ſich die Sache wohl nicht zu völliger Entſcheidung bringen [11]), doch ſcheint die Auslaſſung *beider* Tage (des Tages der Ankunft in Bethanien und des erſten Feſttages) in dieſer Rechnung ebenſo wie die Mitzählung *beider* an ſich weniger wahrſcheinlich, als daß entweder der eine oder der andere von beiden Tagen nicht mitgezählt ſey. Am natürlichſten iſt es wohl immer, zu ſagen, wenn Jeſus *ſechs Tage* vor dem Feſte nach Bethanien kam, ſo muß *der ſechſte Tag* vor dem Feſte gemeint und alſo der Tag der Ankunft mit unter den ſechſen ſeyn. Der Tag vor dem Feſte iſt nämlich der *erſte* Tag; ſo zählt man rückwärts bis zum ſechſten und rechnet den Feſttag ſelbſt *nicht* mit. Fiel alſo das Oſterfeſt auf den **14.** Niſan, ſo iſt der **13.** Niſan der erſte und der 8. Niſan der ſechſte Tag vor dem Feſte und alſo derjenige, an welchem Jeſus in Bethanien ankam. Ob nun nach dieſer Rechnung der 8. oder nach jener andern der 7. Niſan der von dem Evangeliſten K. 12, 1. bezeichnete Tag ſey, kann mit Gewißheit *hier* noch nicht ausgemacht werden. Natürlich muß man aber in beiden Fällen die Tage nach jüdiſcher Weiſe rechnen, von Sonnenuntergang bis zu Sonnenuntergang, was uns die Sache etwas ſchwieriger macht und erſt ganz deutlich wer-

11) Vergleicht man in ſprachlicher Beziehung das μεθ' ἡμέρας ἕξ, mit welchem Matth. 17, 1. Mark. 9, 2. die Verklärungsgeſchichte an die vorher erzählte Begebenheit von dem Bekenntniſſe des Petrus angeknüpft wird, für welchen Zeitraum aber Lukas 9, 28. den Ausdruck ὡσεὶ ἡμέραι ὀκτὼ hat, ſo möchte man geneigt werden, auch bei Johannes den Ausdruck πρὸ ἓξ ἡμερῶν von einem nach gemeiner Redeweiſe *achttägigen* Zeitraume zu verſtehen, d. h. ſo daß gerade eine Woche dazwiſchen gelegen habe und alſo der Tag der Ankunft Jeſu in Bethanien derſelbe Wochentag geweſen ſey, wie der des Oſterfeſtes. Dann wäre Jeſus, da das Oſterfeſt auf den 14ten Niſan fiel, am 7ten Niſan in Bethanien angekommen. Aber eine *ſichere* ſprachliche Gewähr bietet doch auch dieſe Vergleichung nicht. Vgl. Note 18.

den kann, wenn ſich ergeben haben wird, ob wir aus der johanneiſchen Erzählung auch den Wochentag beſtimmen können, auf welchen damals der 8te (oder 7te) Niſan fiel, an dem Jeſus zu Bethanien ankam.

Wie es ſcheint, gleich an dem Tage der Ankunft in Bethanien fand das nach 12, 2. daſelbſt Jeſu zu Ehren veranſtaltete Gaſtmahl ſtatt, bei welchem Maria, die Schweſter des Lazarus, ihn ſalbte. Wahrſcheinlich war die ſo nahe befreundete Familie von der auf dieſen Tag bevorſtehenden Ankunft Jeſu im Voraus unterrichtet (was bei der geringen Entfernung Ephraims, und da es ja bei dem in der Nähe des Oſterfeſtes ſtattfindenden häufigen Verkehre nach Jeruſalem 11, 55. an Gelegenheit zur Beſtellung nicht fehlte, füglich geſchehen konnte), ſo daß alſo das Gaſtmahl im Voraus angeordnet worden war und nun alsbald ausgerichtet werden konnte, zumal wenn etwa die Ankunft Jeſu an dieſem Tage frühzeitig, d. h. entweder in den erſten Frühſtunden oder bereits am Abende vorher, nachdem der jüdiſche Tag ſchon angefangen hatte, erfolgte, was dadurch wahrſcheinlich wird, daß nach V. 9. die Kunde von derſelben ſich gleich unter den Juden (ohne Zweifel ſowohl den zu Jeruſalem einheimiſchen, als beſonders den dort bereits eingetroffenen auswärtigen) verbreitete, von denen, wie es ſcheint, noch an demſelben Tage viele nach Bethanien kamen, um Jeſum, auf den nach 11, 56. die öffentliche Aufmerkſamkeit ſehr rege geworden, auf deſſen Erſcheinen am Feſte Alles geſpannt war, zu ſehen und mit ihm ſeinen auferweckten Freund. Doch iſt nicht unwahrſcheinlich, daß dieſes Hinausſtrömen der Menge nach Bethanien, vorzüglich um des Lazarus willen, auch noch am folgenden Tage fortdauerte und den Einzug Jeſu in Jeruſalem verherrlichen half. Am folgenden Tage nämlich (τῇ ἐπαύριον, V. 12), alſo dem fünften vor dem Feſte, fand der vorzugsweiſe ſo genannte Einzug Jeſu in Jeruſalem ſtatt, der nach dem Berichte des Johannes, ohne alle poſitive Ver-

anſtaltung von Seiten Jeſu, dadurch ſo feierlich wurde, daß die durch den Wiederanblick des Todtenerweckers freudig bewegte Menge der Juden, welche auf die Kunde von der nahen Ankunft Jeſu in Jeruſalem auf den Weg nach Bethanien hinausgeeilt war (V. 12), den Erlöſer auf ſeinem Wege, welchen er vielleicht um des ſich mehrenden Gedränges willen auf einem, wie es hier ſcheint, zufällig erlangten Eſel (V. 14. εὑρὼν ὀνάριον) machte, unter Freudensbezeugungen, mit feſtlichen Ausrufungen begleitete (V. 17. 18).

Von demjenigen, was etwa am Tage des Einzuges noch in Jeruſalem Bemerkenswerthes vorfiel, erzählt Johannes nichts; doch iſt es wenigſtens möglich, wenn auch wegen V. 36. (der die V. 23—36. mitgetheilten Reden Jeſu als die letzten öffentlich geſprochenen erſcheinen läßt) nicht eben wahrſcheinlich, daß die V. 20. unmittelbar mit δὲ ſich daran anknüpfende Erzählung von der Begegnung Jeſu mit den Griechen und dem, was bis V. 36. unlösbar daran hängt, auf dieſen Tag zu ſetzen iſt. Ohne Zweifel wenigſtens iſt Jeruſalem der Schauplatz dieſes Auftritts; dieſen Eindruck macht das Ganze, ſonderlich die Gegenwart des umherſtehenden und an der Unterredung theilnehmenden ὄχλος (V. 29. 34), welchem Jeſus ſich nach den letzten weißagenden und ernſt ermahnenden Aeußerungen (V. 35. 36) entzog (ἀπελθὼν ἐκρύβη ἀπ' αὐτῶν, wie 8, 59), indem er vermuthlich nach Bethanien zurückkehrte.

Für die 12, 44—50. mitgetheilte Rede Jeſu iſt es nicht mehr nöthig, Ort und Zeit aufzuſuchen, da die neuere Exegeſe dafür entſchieden hat, daß dieſes nicht als eine einzelne, beſtimmte Rede Jeſu von Johannes gemeint ſey, ſondern als eine von ihm ſelbſt, dem Evangeliſten, herrührende, ſeiner die Darſtellung der öffentlichen Lehrthätigkeit Jeſu beſchließenden Zwiſchenbetrachtung (V. 37—43) angeſchloſſene Zuſammenfaſſung der den Unglauben der Juden betreffenden, öfter wiederholten Aeußerungen Jeſu. Es wäre

dieß ſonſt in dem ganzen Evangelium das einzige Beiſpiel einer, was Ort und Zeit betrifft, ganz unbeſtimmt gelaſſenen, zuſammenhangsloſen, gleichſam in der Luft ſchwebenden Rede des Erlöſers [12]).

Es folgt nun bei Johannes von K. 13. an die Mittheilung der letzten Geſpräche Jeſu mit ſeinen Jüngern, an die ſich K. 17. unmittelbar (V. 1. *ταῦτα ἐλάλησεν ο Ἰησοῦς καί*) das hohenprieſterliche Gebet, ſo wie an dieſes 18, 1. ebenſo (*ταῦτα εἰπὼν ὁ Ἰησοῦς ἐξῆλθε*) der Aufbruch von Jeruſalem an den Oelberg und die Gefangennehmung daſelbſt (V. 12) anſchließt. Alle Verſuche, irgendwo zwiſchen 13, 1. und 18, 1. einen Abſchnitt zu finden, um für den Beginn eines anderen Tages, als des 13, 1. bezeichneten, Raum zu gewinnen, müſſen an der unverkennbaren Continuität dieſer ganzen Erzählung ſcheitern. Die beiden einzigen Stellen, wo man einen Abſatz vermuthen könnte, ſind 13, 31. und 15, 1. Wenn da wenigſtens nur ein *πάλιν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς* ſtände, nach Art von 8, 12. 21; 9, 15; 10, 7, ſo lohnte es ſich etwa des Verſuches, mit einer dieſer beiden Stellen die Scene auf einen andern, etwa den folgenden Tag zu verlegen, um dadurch die ſo ſehr gewünſchte (hier aber noch gar nicht zu berückſichtigende) Uebereinſtimmung des Johannes mit den Erzählungen der übrigen Evangeliſten herbeizuführen. So aber iſt es ganz willkürlich und unbegründet, hier einen ſolchen Abſchnitt zu ſetzen, es ſind vielmehr die wechſelnden Sce-

---

12) Der Ausdruck *ἔκραξε* V. 44, der, verglichen mit 7, 37, ſo lauten könnte, als ſey ein beſtimmter, durch einen beſonderen Anlaß motivirter Ausſpruch Jeſu hier wiedergegeben, kann mich in dieſer Auffaſſung nicht irre machen. Es ſcheint mir, daß der Evangeliſt durch die Wahl dieſes Wortes hier nur das Laute, Oeffentliche, Unverhohlene ſolcher Aeußerungen Jeſu habe bezeichnen wollen. Vgl. 18, 20. So bildet dieſe dem Erlöſer von Johannes in den Mund gelegte, aber auch wirklich ſeinem Munde entnommene Rede den Uebergang zu den von dem Evangeliſten noch freier componirten Stellen 3, 16—21. 31—36.

nen Eines, bis über die Mitternacht hinaus verlängerten Abends, des letzten vor der Kreuzigung, welche uns der Augenzeuge und Ohrenzeuge Johannes von 13, 1. bis 18, 27. beſchreibt. — Gleich im Anfange dieſer Erzählung wird die Zeit beſtimmt, zu der das δεῖπνον, welches, verglichen mit V. 30. (ἦν δὲ νὺξ, ὅτε ἐξῆλθε), nur ein Abendeſſen geweſen ſeyn kann, ſtattgefunden habe, nämlich πρὸ ἑορτῆς τοῦ πάσχα. Daß ſich dieſe Zeitangabe (V. 1) nur auf das V. 2. erwähnte δεῖπνον beziehen könne, oder vielmehr grammatiſch noch eigentlicher auf das V. 4. erzählte Aufſtehen Jeſu von dieſem Mahle und die Fußwaſchung, leidet keinen Zweifel, da weder das V. 1. erwähnte Wiſſen Jeſu um ſeinen bevorſtehenden Hingang zum Vater, noch ſeine ebendaſelbſt als Motiv der Fußwaſchung hervorgehobene Liebe zu den Jüngern eine ſolche Zeitbeſtimmung verträgt. Ein Mahl nun, das ausdrücklich als ein πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα gehaltenes bezeichnet wird, kann nicht das Paſſahmahl geweſen ſeyn. Denn mit dieſem begann ja eben die ἑορτὴ τοῦ πάσχα, ja es bildete eigentlich deren religiöſen Mittelpunkt, ſofern das ganze Feſt zu Ehren jenes mit dem Eſſen des Paſſahlammes beginnenden nächtlichen Auszugs aus Aegypten gefeiert wurde. Man kann auch nicht etwa ſagen, die Handlung des Fußwaſchens, auf welche das πρὸ ἑορτῆς ſich zunächſt beziehe, habe noch vor dem Mahle, alſo gewiſſermaßen auch noch vor dem Feſte ſtattgefunden. Denn dieſe Handlung wird V. 4, vgl. V. 12, ausdrücklich als eine während des δεῖπνον vorfallende, das δεῖπνον für einige Zeit unterbrechende beſchrieben, und würde alſo, wenn dieſes das Paſſahmahl war, nicht πρὸ ἑορτῆς τοῦ πάσχα gefallen ſeyn. Es findet ſich nun auch ſonſt K. 13. bis 17. weder in der johanneiſchen Erzählung, noch in den Reden Jeſu die allergeringſte Spur, daß dieſes Vorfälle und Reden beim Paſſahmahle geweſen ſeyen. Aus dieſem Stillſchweigen an ſich wäre nun freilich zu viel gefolgert,

wenn man daraus die Unmöglichkeit, das δεῖπνον ſey das Paſſahmahl geweſen, folgern wollte. Allein in Verbindung mit der V. 1. voranſtehenden beſtimmten Zeitangabe dieſes Mahles, πρὸ ἑορτῆς τοῦ πάσχα, iſt dieſer Mangel an Bezugnahme auf das Paſſah in der johanneiſchen Erzählung doch nicht ohne Gewicht. Es bleibt, wenn man ſchlicht an dieſer Erzählung feſthält, nichts Anderes übrig, als zu ſagen, das Mahl, bei welchem die Fußwaſchung vorfiel und die daran ſich knüpfenden, wenigſtens bis 14, 31. fortgeſetzten Geſpräche gehalten wurden, war ein Mahl vor dem Feſte, und zwar, wie die ſpäteren johanneiſchen Zeitbeſtimmungen ergeben, am Abende vor dem Feſte. Da nun das Feſt mit dem Paſſahmahle begann, welches am Ende des 14. und im Anfange des 15. Niſan, in den zwiſchen dem 14. und 15. Niſan getheilten Abendſtunden genoſſen wurde, ſo fand das δεῖπνον πρὸ τῆς ἑορτῆς, von welchem Johannes erzählt, 24 Stunden früher, am Ende des 13. und im Anfange des 14. Niſan, ſtatt. Denn die rauch'ſche Hypotheſe, daß das Oſterlamm von den Juden ſchon im Uebergange vom 13. zum 14. Niſan gegeſſen worden ſey, beruht leider auf zu unſicheren Grundlagen, als daß ſie nach den Unterſuchungen, die de Wette und Lücke darüber angeſtellt haben, in Betracht gezogen werden und die Auslegung unſerer Stelle (und der Parallelſtellen bei den drei andern Evangeliſten) beſtimmen dürfte.

Vollkommen ſtimmt nun mit unſerer Annahme die Auslegung, welche nach 13, 29. Einige der Tiſchgenoſſen dem an den Verräther Judas gerichteten Worte Jeſu geben: ὃ ποιεῖς, ποίησον τάχιον (V. 27); nämlich Jeſus habe dieſem als dem Kaſſenführer der Geſellſchaft (12, 6) damit den Rath oder Auftrag ertheilen wollen, die Einkäufe εἰς τὴν ἑορτὴν bald zu machen, dieſelben zu beeilen. Denn dieß Mißverſtändniß ſetzt doch, die Sache ſchlicht angeſehen, voraus, daß das Feſt noch nicht da war, und ſtimmt

nicht mit der Annahme, daß dieſe Aufforderung **bei dem Paſſahmahle** geſchehen ſey, in einem Augenblicke, wo die Hauptfeier des Feſtes, ſo weit ſie für eine ſolche Geſellſchaft Einkäufe nöthig machte, ſchon vorüber war. Es ſteht gar nicht einmal da, daß die Jünger, welche den ganz unbeſtimmten, in ihrem beſtimmten Sinne nur dem Verräther verſtändlichen Worten Jeſu dieſen Sinn unterlegten, in denſelben eine Aufforderung erblickt hätten, dieſe Einkäufe **ſogleich** zu machen und deßhalb vom Mahle aufzuſtehen; ſie konnten auch meinen, es ſey eine Erinnerung an die überhaupt noch vor dem Feſte zu beſorgenden Geſchäfte, zu denen auch am folgenden Tage noch Zeit war, da das Feſt ſelbſt ja erſt in den Nachmittagsſtunden des eben angebrochenen 14. Niſan ſeinen Anfang nahm. Denn die ſpäte Abendſtunde (ἦν δὲ νὺξ, ὅτε ἐξῆλθε, V. 30) war wohl nicht mehr dazu geeignet, noch Feſtbedürfniſſe einzukaufen. So daß diejenigen Jünger, welche ſich die Worte ſo deuteten, als Judas gleich darauf ſich erhob und hinausging (V. 30), entweder die Auslegung, welche ſie den Worten Jeſu eben gegeben hatten, wieder fallen laſſen oder annehmen mußten, Judas habe dieſelben entweder anderswie verſtanden oder ſein Aufſtehen und Weggehen ſtehe mit denſelben in gar keiner Verbindung.

Nach der Entfernung des Verräthers ſetzt Jeſus ſein Tiſchgeſpräch mit den übrigen Jüngern von 13, 31—14, 31. fort. Die Aufforderung 14, 31. ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν! brauchte von den Jüngern, zumal wenn Jeſus nicht, indem er dieſe Worte ſprach, ſelbſt ſich erhob, nicht von **augenblicklichem** Aufſtehen und Weggehen verſtanden zu werden. Jeſus konnte damit auch nur ſagen wollen: damit ich meine Liebe und meinen Gehorſam gegen den Vater zeige, ſo laſſet uns ganz nach unſerer Gewohnheit von hier aufbrechen. Möglich, daß wenigſtens das Aufſtehen vom Mahle **ſogleich** erfolgte und K. 15. bis 17. nicht mehr bei Tiſche, ſondern nachher, während die Ge-

ſellſchaft aber noch an dem Orte des Mahles, etwa ſte=hend, zuſammenblieb, geſprochen ſind; aber auch mög=lich, daß ſie noch eine Weile liegen blieben und ſich erſt zu dem Gebete 17, 1. erhoben. Ganz unwahrſcheinlich iſt es, daß die Reden der folgenden Kapitel im nächtlichen Hinausgehen durch die Stadt nach dem Oelberge geſpro=chen ſeyen, zu welcher Annahme ſich Einige durch 15, 1. haben verleiten laſſen, als ſey der Zug da gerade an Weingärten vorbeigegangen, welche dem Erlöſer den An=laß zu der *παροιμία* von dem Weinſtocke und den Reben gegeben hätten. Denn wenn ſchon ſolche zuſammenhän=gende Reden, wie K. 15 und 16, nicht wohl im nächtlichen Wandern durch die Straßen einer damals gerade ſo be=völkerten Stadt zu eilf Menſchen gehalten ſeyn können, wie denn die Unruhe ſolches Wanderns der in dieſen Re=den ausgedrückten innerlichen Ruhe gar nicht entſpricht, wo gewänne man bei dieſer Annahme eine angemeſſene Localität für das Gebet K. 17, da erſt nach demſelben 18, 1. der Uebergang über den Bach Kidron erfolgte? — Das Aufheben der Augen zum Himmel 17, 1. konnte ja recht gut auch in dem Locale ſtattfinden, wo ſie gegeſſen hatten; und auch für das Gleichniß vom Weinſtocke 15, 1 ff. kann man dort eine paſſende Veranlaſſung finden, wenn man etwa mit Lücke annimmt, daß ein Weinſtock am Hauſe in die Fenſter hineinrankte, oder daß der Anblick des geleerten Kelches den Erlöſer auf dieſen Vergleich brachte.

Den Reſt dieſes Abends und die Nacht füllen die Auf=tritte in dem Garten jenſeit des Kidron (18, 1—12) und in den Häuſern des Annas und Kaiphas (V. 13—27) aus. Am andern Morgen frühe (*ἦν δὲ πρωΐα*, V. 28), alſo am Frühmorgen des 14. Niſan, wo am Abende das Paſſah=lamm gegeſſen werden mußte, wird Jeſus aus dem hohen=prieſterlichen Palaſte in den des Pilatus geführt. Die Juden, die ihn begleiten, betreten das heidniſche Gebäude

nicht, um nicht eine geſetzliche Verunreinigung auf ſich zu laden (ἵνα μὴ μιάνϑωσι), die ihnen nicht erlaubt haben würde, das in die letzte Stunde dieſes Tages fallende Paſſahmahl zu eſſen (ἀλλ' ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα). Sie veranlaſſen alſo, daß Pilatus zu ihnen hinaustritt (V. 29). Dieß ſtimmt nun Alles ſo völlig mit der Zeitangabe 13, 1. und mit der 13, 29. zum Grunde liegenden Vorausſetzung überein, daß man, hätte man es mit dem Berichte des Johannes allein zu thun gehabt, nie auf eine andere Auslegung des ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα gekommen ſeyn würde. Dieſe Uebereinſtimmung der johanneiſchen Darſtellung mit ſich ſelbſt geht auch durch das Folgende hindurch. Die verſchiedenen Verhandlungen des Pilatus mit den Juden (18, 29—31. 38—40[13]); 19, 4—7. 12), die verſchiedenen Verhöre, die derſelbe mit Jeſu anſtellte (18, 33—38; 19, 8—11), die Geißelung und Mißhandlung Jeſu (19, 1—3) dauerten den Vormittag über. Als Pilatus, geſchreckt durch die von den Juden ihm V. 12. geſtellte Alternative, den Richtſtuhl auf Gabbatha einnahm, war die ſechſte Stunde, d. h. die Mittagsſtunde herbeigekommen, was Johannes V. 14. mit den Worten bemerkt: ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα, ὥρα δὲ ὡσεὶ ἕκτη. Es war der Tag der Zurüſtung des Paſſah, alſo der 14. Niſan; in der letzten Abendſtunde dieſes Tages ſollte das Paſſahlamm gegeſſen

13) Pilatus ſpricht V. 39. von ſeiner Gewohnheit, den Juden ἐν τῷ πάσχα Einen Gefangenen loszugeben, und macht ihnen den Vorſchlag, ſich Jeſum von ihm zu erbitten. Es ſtimmt auch dieß zu der Annahme, daß dieſer Tag der 14. Niſan geweſen ſey, an welchem Abends das Paſſahmahl noch erſt genoſſen werden ſollte; denn bei dem hohen Werthe, den die Juden auf die Theilnahme an dieſem Mahle, als dem dieſem Feſte eigenthümlichſten Gebrauche, legten, iſt es doch viel wahrſcheinlicher, daß die Losbittung und Loslaſſung des Gefangenen vor dem Mahle (alſo am 14. Niſan) geſchah, ſo daß der Befreite nun gleich daran noch Theil nehmen konnte, als daß ſie erſt nach demſelben, am 15. Niſan, ſtattgefunden habe.

werden. Daß es dieſe παρασκευὴ war, wiederholt Johannes noch zweimal; zuerſt V. 31. (ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν), wo er das durch die nahe bevorſtehende Feſtfeier entſtehende Zeitgedränge als die Urſache angibt, weßhalb man den drei Gekreuzigten habe die Beine zerſchlagen und ſie von den Kreuzen herabnehmen wollen; ſodann V. 42, wo eben dieſer Zeitmangel als Grund angegeben wird, weßhalb Jeſus in der Grabhöhle eines der Schädelſtätte nahe liegenden Gartens beigeſetzt worden ſey. Dieſe Beiſetzung geſchah alſo in den letzten Abendſtunden des 14. Niſan, unmittelbar ehe das Paſſahlamm gegeſſen ward.

Es läßt ſich aber aus der johanneiſchen Darſtellung auch der Wochentag, an welchem dieß geſchehen, wenigſtens mit großer Wahrſcheinlichkeit beſtimmen, und zwar aus 19, 31; vgl. 20, 1. 19. Der Evangeliſt, um noch beſtimmter hervorzuheben, warum man geglaubt habe, dem Leben der Gekreuzigten nöthigenfalls mit nachhelfender Gewalt ein Ende machen und ſie ſo ſchnell (nach Verlauf von wenigen Stunden) von den Kreuzen herabnehmen zu müſſen, fügt 19, 31. zu den Worten: ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν, die ſich auf V. 14. (ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα) zurückbeziehen, hinzu: ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου. Nun könnte zwar, wie es nach Levit. 23, 11. den Anſchein hat, der bevorſtehende erſte Tag des Feſtes, der 15. Niſan, hier σάββατον genannt ſeyn, welcher eben als der erſte beſonders groß und heilig war. Dieſer erſte Feſttag aber konnte auf jeden Wochentag fallen, und wenn man dann das τῶν σαββάτων [14]) 20, 1. 19. ebenſo nicht vom eigentlichen Sabbath, ſondern von dieſem erſten Oſtertage, dem 15. Niſan, verſtände, ſo wüßte man nur, daß Jeſus am erſten Tage nach dem 15. Niſan (μία τῶν

14) Bekanntlich ſteht der Pluralis τὰ σάββατα häufig für den Singularis. Matth. 12, 1. 11. Mark. 3, 2. Luk. 4, 16. Luk. 13, 10. Apg. 13, 14. Apg. 16, 13. So auch im Hebräiſchen. Exod. 31, 14.

σαββάτων), alſo am 16. Niſan, auferſtanden ſey; die Wochentage aber blieben dann für dieſen ganzen Zeitverlauf völlig unbeſtimmbar. Allein in der von dem Auferſtehungstage bei allen Evangeliſten gebrauchten ſolennen Bezeichnung *μία τῶν σαββάτων* (Mark. 16, 9. hat *πρώτη σαββάτων*) iſt *σάββατα* wie auch Apg. 20, 7; 1 Kor. 16, 2. ohne Zweifel immer im engern Sinne entweder von dem letzten Wochentage oder von der ganzen Woche zu verſtehen, und die *μία τῶν σαββάτων*, an welcher Jeſus auferſtand, iſt alſo der Tag nach dem gewöhnlichen Sabbath oder nach der abgelaufenen Woche, der erſte Wochentag oder der Sonntag. Nun ſagt Johannes zwar nicht, wie lange Jeſus im Grabe gelegen habe, doch iſt gewiß anzunehmen, daß er mit dem *μία τῶν σαββάτων* 20, 1. ſich auf 19, 31. (*ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου*) zurückbeziehen wolle, und daß er alſo auch da (19, 31) *σάββατον* von dem Wochenſabbath, nicht von dem erſten Feſttage als ſolchem verſtanden, und daß er dieſen Sabbath darum groß genannt habe, weil auf ihn dießmal der 15. Niſan fiel, in deſſen erſten (abendlichen) Stunden das Paſſahmahl gefeiert ward. Dann alſo lag Jeſus von der letzten Stunde des 14. Niſan an, den ganzen 15. (den Sabbath) über bis zur Morgenfrühe des 16., d. h. von den Abendſtunden des Freitags bis zur Morgenfrühe des Sonntags, im Grabe. Der 14. Niſan fiel vom Donnerstag Abend bis zum Freitag Abend. Donnerſtag Abend hielt Jeſus alſo das *δεῖπνον* mit den Jüngern und die Reden bis K. 17. In der Nacht auf Freitag erfolgte die Gefangennehmung und das Verhör vor Annas und Kaiphas; Freitag Vormittag die Verhandlung mit Pilatus; Mittags die Verurtheilung; Nachmittags der Tod; Abends, unmittelbar vor dem Paſſahmahle der Juden, das Begräbniß. — Rechnen wir aber von da zurück bis zu dem 12, 1. angegebenen Zeitpunkte, von welchem es uns ungewiß blieb, ob es der 7. oder der 8. Niſan geweſen, ſo

fiel der 7. Niſan von Donnerſtag auf Freitag, der achte von Freitag auf Sonnabend. Kam Jeſus am 7. Niſan in Bethanien an, ſo kann das am Donnerſtag Abend ſpät der Fall geweſen ſeyn oder im Laufe des Freitags; das Gaſtmahl, bei welchem die Salbung vorfiel, müßten wir dann jedenfalls doch auch auf den Freitag, den Einzug in Jeruſalem auf den Sonnabend ſetzen. Erfolgte aber die Ankunft Jeſu in Bethanien am 8. Niſan, der vom Freitag auf den Sonnabend dauerte, ſo ſetzen wir dieſelbe am beßten auf den Freitag Abend, als der Sabbath eben angebrochen war; das Gaſtmahl fand dann am Sonnabend, gegen Ende des Sabbaths, ſtatt; und der Einzug in Jeruſalem am Sonntag [15]). Da nun bei dieſer letzten Annahme der Sabbath weder durch die Reiſe Jeſu von Ephraim nach Bethanien entheiligt wird [16]), noch durch den Einzug in Jeruſalem, wie es bei der Annahme des 7. Niſan der Fall wäre, ſo hat es am meiſten für ſich, den 8. Niſan als den Tag der Ankunft Jeſu in Bethanien zu ſetzen. Es kommt dazu, daß feſtliche Mahle am Sabbath ſehr gewöhnlich waren. Das Hinausſtrömen der Juden nach Bethanien aber, welches erſt nach dem Gaſtmahle erwähnt wird (12, 9. 11), mag theils am Sonnabend Abend nach beendetem Sabbath [17]), theils noch am Sonntag Morgen

15) Neander im Leben Jeſu (S. 547) nimmt an, daß Jeſus am Freitag, aber noch vor dem Anbruche des Sabbaths, in Bethanien angekommen ſey, muß aber dann, um die Rechnung herauszubringen, die ſechs Tage (12, 1) ſo verſtehen, daß der terminus a quo und ad quem beide nicht darunter begriffen ſeyen.

16) Denn daß er am Freitag Abend, nach eben angebrochenem Sabbath, dort ankam, war vielleicht Schuld einer zufälligen Verſpätung, und er mochte doch, wiewohl wir ihm darin ja keine kleinlich ängſtliche Berechnung der Zeit und des Weges zutrauen dürfen, etwa nur noch die am Sabbath erlaubte Wegſtrecke nach dem Anbruche deſſelben zurückgelegt haben.

17) Wenn nicht die Neugierde Einiger ſchon am Sabbath ſelbſt ſtärker war, als ihre Religioſität, oder wenn man ſich nicht,

ſtattgefunden haben; und in dieſelbe Zeit verlegt man am beſten die 12, 10. erwähnte Beſchlußnahme des Synedriums, auch den Lazarus aus dem Wege zu räumen.

Im zwanzigſten Kapitel finden ſich außer der Beſtimmung des Auferſtehungstages ſelbſt (V. 1) nur noch zwei chronologiſche Data. Nämlich V. 19, wo die erſte Erſcheinung des Auferſtandenen bei den verſammelten Jüngern auf den Abend (οὔσης οὖν ὀψίας) des nämlichen Tages (τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων) geſetzt wird, was aber, falls die Bezeichnung ὀψία etwa auf die ſchon eingetretene Dunkelheit deutete (wozu die verſchloſſenen Thüren paſſen möchten), doch erſt nach ſchon angebrochenem 17. Niſan geweſen ſeyn würde. Und ſodann V. 26, wo ein zweites Zuſammentreffen Jeſu mit den Jüngern acht Tage (μεθ᾽ ἡμέρας ὀκτώ) nach dem erſten, alſo nach dem Auferſtehungstage gelegt wird; was aber bei der Unbeſtimmtheit des Ausdruckes μεθ᾽ ἡμέρας ὀκτώ (vgl. was oben über das πρὸ ἓξ ἡμερῶν, 12, 1. geſagt worden iſt) wieder nicht genau herauszubringen iſt. Vielmehr kann dieß Datum ebenſo gut von dem 23. wie von dem 24. oder gar 25. Niſan gelten, je nachdem man den terminus a quo und ad quem oder einen von beiden mitzählt oder nicht [18]).

---

wie Neander (Leben Jeſu, S. 547) meint, ſo einrichtete, daß man die am Sabbath erlaubte Wegſtrecke (1000 Schritte) noch vor Sonnenuntergang, die andere etwas größere Wegeshälfte bis Bethanien nach Ablauf des Sabbaths zurücklegte.

18) Verſteht man unter dem μεθ᾽ ἡμέρας ὀκτὼ, einen gewöhnlich ſo genannten achttägigen Zeitraum, ſo daß dieſe zweite Erſcheinung Jeſu am Sonntage nach dem Auferſtehungsſonntage vorgefallen wäre, ſo dürfte man wohl annehmen, es ſey dem Evangeliſten überhaupt geläufig geweſen, den Zwiſchenraum einer vollen Woche auf dieſe Weiſe: μεθ᾽ ἡμέρας ὀκτὼ zu bezeichnen. Dann aber müßte man das πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα (12, 1) nicht ebenſo verſtehen, ſondern auf eine andere Weiſe berechnen, nämlich ſo, daß der ſechſte Tag vor Oſtern, alſo

Das außer dem Verbande des johanneiſchen Evangeliums liegende 21. Kapitel enthält nur die ganz unbeſtimmte Zeitangabe μετὰ ταῦτα V. 1, woraus nichts zu machen iſt. Da die Scene hier in Galiläa iſt, ſo muß mit dieſer Anknüpfung, wenigſtens für die Reiſe von Jeruſalem dorthin der erforderliche Zwiſchenraum gegeben ſeyn.

III. Ueberſicht der vorſtehend gewonnenen Reſultate [19]).

1. Aufenthalt bei Bethanien (Bethabara) in Peräa. (Erſte Anknüpfung des Verhältniſſes mit einigen Jüngern.)

(da der 14. Niſan von Donnerſtag Abend auf Freitag Abend fiel) der 8. Niſan, von Freitag Abend auf Sonnabend Abend fallend, dadurch bezeichnet wäre, wie es uns auch ſonſt am wahrſcheinlichſten geworden. — Dieß gegen Neander und Alle, die Jeſum ſchon im Laufe des Freitags, vor Anbruch des Sabbaths, zu Bethanien ankommen laſſen.

19) Zur Erläuterung dieſer überſichtlichen Zuſammenſtellung bemerke ich, daß in derſelben nicht nur das Unbeſtrittene, ſondern auch das nur Wahrſcheinliche, ſo weit es ſich mir aus den obigen Unterſuchungen ergeben hat, als gewiß geſetzt worden iſt, ohne daß ich doch dafür die volle Gewißheit in Anſpruch nähme; ferner, daß das chronologiſch nicht genau Beſtimmbare hier verſuchsweiſe genauer beſtimmt worden iſt, aber wieder, ohne daß ich dieſe beſtimmteren Angaben darum etwa für ſicher hielte. Es kam mir nur darauf an, eine Vorſtellung davon zu geben, wie ich mir den Verlauf des öffentlichen Lebens Jeſu nach Johannes etwa conſtruiren zu müſſen glaube. — Das Verhältniß des jüdiſchen Kalenders zu dem unſrigen habe ich, nach Ideler's Angaben, ſo angenommen, daß der erſte Monat der Juden (Niſan) ungefähr unſerm April, ihr ſiebenter Monat (Thiſchri oder Ethanim) unſerm October, ihr neunter Monat (Kislev) unſerm December, und ihr zwölfter Monat (Adar) unſerm März entſpräche. Dieſe ungefähre Uebereinſtimmung der Monate habe ich aber hier, der leichteren Ueberſichtlichkeit wegen, eine genaue ſeyn laſſen, und auch auf den etwa in dieſem drittehalbjährigen Zeitraume fallenden Schaltmonat keine Rückſicht genommen. — Ich bitte, bei dem Urtheil

1, 29—43. (52). Vier oder fünf Tage. Zu Anfang des Februar.

2. Reiſe nach Galiläa, 1, 44; 2, 1. Zwei Tage. Gegen Mitte des Februar.

3. Erſter (kürzerer) Aufenthalt in Galiläa, zu Kana (Hochzeit daſelbſt), 2, 1—11, und Kapernaum, V. 12. Etwa ſechs Wochen. Im Februar und März.

4. Reiſe nach Jeruſalem auf das erſte Oſterfeſt, 2, 13. Ende März, Anfangs April.

5. Erſter Aufenthalt in Jeruſalem. (Reinigung des Tempels, 2, 14—22. Verhältniß zu den Juden, 2, 23—25. Geſpräch mit Nikodemus, 3, 1—15. (21). Während des Mitte April fallenden Paſſahfeſtes und noch eine Zeit lang nach demſelben.

6. Reiſe von Jeruſalem nach einer Gegend des jüdiſchen Landes, 2, 22. Zu Anfang des Sommers.

7. Aufenthalt im jüdiſchen Lande. (Streit über die Taufe Jeſu und Johannis; letzte Erklärungen des Täufers über Jeſum.) 3, 22—30. (36). Während der Sommer- und erſten Herbſtmonate. Etwa ein halbes Jahr.

8. Reiſe durch Samaria (Geſpräch am Jakobsbrunnen; zweitägiger Aufenthalt in Sychar) nach Galiläa, 4, 1—43. Im Spätherbſte, Ende Novembers.

9. Zweiter Aufenthalt in Galiläa. (Heilung des Sohnes des Königiſchen.) 4, 43—54. Während des Winters. Drei bis vier Monate.

10. Reiſe zum Purimfeſte nach Jeruſalem, 5, 1. Gegen die Mitte des März.

über nachfolgenden Ueberblick des Lebens Jeſu dieſe Einſchränkungen nicht außer Acht zu laſſen, und mir alſo nicht den Vorwurf zu machen, als wolle ich zu viel und zu genau wiſſen, da mir die Grenzen unſers Wiſſens hier recht wohl bekannt ſind.

11. Zweiter (kurzer) Aufenthalt in Jeruſalem. (Heilung des Kranken am Teiche Bethesda.) 2,2—47. In der zweiten Hälfte des März. Höchſtens vierzehn Tage.

12. Reiſe nach Galiläa, 6, 1. 4. Kurz vor dem zweiten Oſterfeſte. Zu Ende des März.

13. Dritter (längſter) Aufenthalt in Galiläa. (Speiſung der 5000 Mann, 6,1—13. Nächtliche Seefahrt der Jünger, V. 13—21. Rede in der Synagoge zu Kapernaum, V. 22—59. Geſpräch mit den abfallenden und zurückbleibenden Jüngern, V. 60—71. Wanderungen im Lande, 7, 1. Veranlaſſung zur Abreiſe, 7, 1—9). Während des Sommers. Sechs bis ſieben Monate.

14. Reiſe nach Jeruſalem zum Laubhüttenfeſte, 7, 10. Gegen Mitte Octobers.

15. Dritter (längſter) Aufenthalt in Jeruſalem. (Begebenheiten in der Mitte des Laubhüttenfeſtes, 7, 14—36; am letzten Tage des Feſtes, 7, 37—52. Mehrmalige ſpätere Unterredungen Jeſu mit den Juden, 8, 12—20; 21—29; 30—59. Heilung des Blindgeborenen und die ſich daran knüpfenden Verhandlungen, 9, 1—41. Gleichniſſe vom Schafſtalle und Hirten, 10, 1—21. Begebenheiten am Enkänienfeſte, 10, 22—39). Vom Laubhüttenfeſte (15—22. October) bis nach dem Enkänienfeſte (25. December). Gegen drittehalb Monate.

16. Reiſe von Jeruſalem nach Peräa, 10, 40. Ende Decembers.

17. Aufenthalt in Peräa. (Erfolg der dortigen Wirkſamkeit Jeſu, 10, 40—42. Kunde von Lazarus Krankheit und darauf bezügliche Unterredung mit den Jüngern, 11, 1—16). Vom Anfang des Januars bis in den März.

18. Reiſe von Peräa nach Bethanien, 11, 17. In der zweiten Hälfte des März.

19. Kurzer Aufenthalt in Bethanien. (Auferwecknug des Lazarus, 11, 17—44. Nächſte Folgen dieſer Begebenheit, 11, 45—53). Zu Ende des März.

20. Reiſe von Bethanien nach Ephraim, 11, 54. Am Ende des März.

21. Aufenthalt in Ephraim, 11, 54 — 57. Ende März, Anfangs April.

22. Reiſe von Ephraim nach Bethanien zum dritten Oſterfeſte, 12, 1. Im April.

23. Ankunft in Bethanien. Am 7. April, dem Sabbath, Freitag Abend. Joh. 12, 1. Ebenfalls an dieſem Sabbath, Sonnabend den 8. April, das Gaſtmahl, wobei die Salbung, V. 2 — 8. Am Abend das Hinausſtrömen der Juden von Jeruſalem nach Bethanien, V. 9 — 11.

24. Einzug in Jeruſalem. Am 9. April, Sonntag Vormittag, 12, 12 — 19. An einem der folgenden Tage die Begebenheit mit den Griechen und letzte öffentliche Rede Jeſu, V. 20 — 36.

25. Das letzte Abendeſſen Jeſu mit den Jüngern in Jeruſalem, 13, 1. 2. Die Fußwaſchung, V. 3 — 11. Letzte Geſpräche, 13, 12. bis 16, 33. Hohenprieſterliches Gebet, 17. Gefangennehmung im Garten am Oelberge, 18, 1 — 11. Verhör vor Annas und Kaiphas, 18, 12 — 27. Verhandlungen mit Pilatus, 18, 28. — 19, 16. Kreuzigung und Tod Jeſu, 19, 17 — 30. Abnahme vom Kreuze und Begräbniß, 19, 31 — 42. — Am 13. und 14. April. Von Donnerſtag Abend bis Freitag Abend.

26. Auferſtehung Jeſu. Am 16. April, Sonntag frühe, 20, 1 ff. Er erſcheint der Maria Magdalena, V. 11 — 18. Am Abend deſſelben Tages werden die Jünger durch ſeine erſte Erſcheinung überraſcht, V. 19 — 23.

27. Zweite Erſcheinung des Auferſtandenen bei den Jüngern, unter denen nun auch Thomas. Am Sonntage den 23. April, 20, 24 — 29.

28. Dritte Erſcheinung Jeſu bei den Jüngern, in Galiläa am See bei Tiberias. Vielleicht im Mai; 21, 1—14. Unterredung mit Petrus und mit Johannes, V. 15 — 22.

IV. Schlußbemerkungen.

1. Die Zeitbeſtimmungen in dieſem Evangelium ſind, wenn wir zunächſt auf die Erzählung bis zum Beginne der Leidensgeſchichte, alſo auf die erſten eilf Kapitel, achten, ſo beſchaffen, daß man ſieht, es kommt dem Johannes durchaus nicht etwa auf einen chronologiſchen, am wenigſten auf einen vollſtändigen chronologiſchen (d. h. in der Chronologie vollſtändigen) Abriß des Lebens Jeſu an. Die Angabe der Zeit, wo ſie ſich bei ihm findet, ſoll meiſtens entweder nur dazu dienen, die Localität eines Vorfalls, einer Rede anſchaulich zu machen oder irgend einen Umſtand der Erzählung zu erklären, oder ſie dringt ſich dem Erzähler als integrirender Theil einer Begebenheit in der Lebendigkeit der Erzählung, in der lebendigen Vergegenwärtigung des Selbſterlebten, ohne alle beſondere Abſicht auf. Von dieſer letzteren Art ſind die verſchiedenen *τῇ ἐπαύριον* (V. 29. 35. 44) und die *ὥρα ὡς δεκάτη* (V. 40) des erſten Kapitels; auch im Zuſammenhange damit das *τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* 2, 1; ferner die *δύο ἡμέραι* des Aufenthalts bei den Samaritern 4, 40. 43, und das *τῇ ἐπαύριον* 6, 22. Des erſten Oſterfeſtes 2, 13. und des Laubhüttenfeſtes 7, 2. geſchieht nur Erwähnung, um die Reiſen Jeſu nach Jeruſalem zu motiviren; des zweiten Oſterfeſtes 6, 4., nur um den Zuſammenfluß einer ſo großen Menſchenmenge zu erklären; des Enkänienfeſtes 10, 22., weil dem Evangeliſten die Localität der Unterredung (V. 24 ff.) noch ſo deutlich vor Augen iſt [20]); dieſer Vorfall hatte in der Halle Salomons, nicht in einem der Tempelvorhöfe, ſtatt;

---

20) Aehnlich wie bei der Erwähnung der *συναγωγή* in Kapernaum 6, 59. und des *γαζοφυλάκιον* 8, 20., obwohl hier die Scene vielleicht auch deßhalb erwähnt wird, um darauf aufmerkſam zu machen, daß man ſelbſt an dieſem vielbeſuchten Orte damals Jeſum nicht zu greifen verſucht oder gewagt habe.

es war ja Winter, gerade am Enkänienfeſte! — Von ähnlicher Beſchaffenheit ſind die Zeitangaben in der Paſſionsgeſchichte (von K. 12 an). Daß da (zuerſt 11, 55) des dritten Oſterfeſtes zu wiederholten Malen Erwähnung geſchieht, iſt natürlich, weil zu viele einzelne Umſtände dieſer letzten Lebenstage Jeſu mit dieſem gerade eintretenden Feſte zuſammenhängen, und es doch jedenfalls die Veranlaſſung zu ſeiner letzten Reiſe nach Jeruſalem war. Aber die chronologiſche Genauigkeit, mit welcher die Erzählung hier durch das an ſich zwar wieder nicht ganz unzweideutige πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα 12, 1. eingeleitet wird und die ſich in dem τῇ ἐπαύριον (V. 12) fortſetzen zu wollen ſcheint, verſchwindet ſchon wieder in dem loſe verbindenden δὲ (V. 20), das die Zuſammenkunft mit den Griechen einleitet, ſo daß man nicht mehr weiß, ob dieſe am Tage des Einzugs oder an einem ſpäteren vorgefallen iſt. Das πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα 13, 1. iſt an ſich ſo unbeſtimmt, daß man erſt aus dem Verfolge der Erzählung und zwar erſt 18, 28. darüber ins Klare kommt, wo doch auch die Erwähnung des an dieſem Tage bevorſtehenden Paſſahmahles inſofern nur wieder eine gelegentliche iſt, als dem Erzähler der Umſtand noch ſo gegenwärtig war, daß die Ankläger Jeſu nicht in das Haus des Landpflegers gegangen ſeyen, ſondern dieſen zu ſich heraus hätten kommen laſſen. Von derſelben Art iſt der parenthetiſche Satz 19, 14: ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα, ὥρα δὲ ὡσεὶ ἕκτη; der entſcheidende Augenblick der Verurtheilung Jeſu war dem ἐπιστήθιος ſo bedeutend, daß er unwillkürlich den Moment genau beſtimmt, wann dieſelbe erfolgt ſey; wie denn überhaupt in dieſer ganzen Darſtellung ebenſo (eigentlich abſichtslos) der Tageszeit öfter Erwähnung geſchieht, ἦν δὲ νὺξ, ὅτε ἐξῆλθε, 13, 20. (daher die Lampen, 18, 4., die Nachtkälte, V. 18, der Hahnenruf, V. 27); ἦν δὲ πρωΐα, 18, 28. Die noch zweimalige Erwähnung der παρασκευὴ geſchieht, um die Schleunigkeit der letzten Pro-

cedur mit den Gehängten und des Begräbniſſes Jeſu zu motiviren. Daß aber 20, 1. die μία τῶν σαββάτων als der Tag der Auferſtehung genannt wird, erklärt ſich aus der großen Wichtigkeit, welche dieſe Begebenheit in den Augen aller Jünger hatte, und mag man dieſe Form, die Erzählung von der Auferſtehung zu beginnen, als die zur Zeit der Abfaſſung dieſes Evangeliums ſchon ſtereotyp gewordene, traditionsmäßig feſtſtehende (vgl. Matth. 28, 1; Mark. 16, 2; Luk. 24, 1) anſehen, welcher Johannes ſich hier ausnahmsweiſe anſchloß. — Hätte dieſer irgend einen Werth darauf gelegt oder die Abſicht gehabt, chronologiſch genau zu erzählen, es würden ſich nicht ſo unbeſtimmte Ausdrücke finden, wie die οὐ πολλαὶ ἡμέραι, 2, 12., des erſten Aufenthalts in Kapernaum, wie die an ſich ſo ganz zweifelhafte ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, 5, 1., wie das ſo loſe anknüpfende, einen ſo weiten Spielraum geſtattende μετὰ ταῦτα, 3, 22; 5, 1; 6, 1; 7, 1.[21]), wie das nicht minder unbeſtimmte, dem Johannes auch ſonſt ſo ſehr geläufige (zuweilen, wie 4, 54. faſt abundirende) πάλιν, 8, 12. 21; 9, 15; 10, 7. Es würden dann nicht Begebenheiten, wie die Unterredung mit Nikodemus K. 3, die Heilung des Blindgeborenen K. 9, die Auferweckung des Lazarus K. 11, im Verhältniſſe zu ihren nächſten Umgebungen chronologiſch ſo unbeſtimmt geblieben und mit einem bloßen δὲ (3, 1; 11, 1) oder καὶ (9, 1) an das zunächſt Vorhergehende angeknüpft ſeyn. Endlich würden wir dann nicht eine der wichtigſten Zeitbeſtimmungen im johanneiſchen Leben Jeſu, nämlich den Zeitpunkt der erſten Rückkehr Jeſu von Judäa nach Galiläa, nur der zufälligen Angabe der Jahreszeit in jener gleichnißartigen Rede (4, 35) verdanken.

Bei dieſem unverkennbaren Zurücktreten des chrono-

---

21) Etwas beſtimmter ſchon iſt eben des Singularis wegen das μετὰ τοῦτο 2, 12; 11, 7.

logiſchen Intereſſes in unſerm Evangelium iſt daſſelbe aber dennoch vollkommen geeignet, uns einen vollſtändigen und geordneten Ueberblick über den Verlauf des öffentlichen Lebens Jeſu in chronologiſcher Beziehung zu gewähren. Die Zeit iſt dieſem Evangeliſten für ſeine Darſtellung zwar nur inſofern von Bedeutung, als die Aufeinanderfolge der Begebenheiten im Leben Jeſu für den von dem Erzähler feſtgehaltenen Geſichtspunkt, für den pragmatiſchen (hiſtoriſch-apologetiſchen) Zweck ſeiner Schrift Wichtigkeit hat. Aber weil für dieſen Zweck, mag man denſelben nun näher beſtimmen wie man wolle, doch offenbar das Nacheinander der Reiſen, Reden, Wunder, Begegniſſe in dieſem vielbewegten Leben ſehr wichtig war, ſo beobachtet unſer Evangeliſt nicht nur im Ganzen ſeiner Mittheilungen die Zeitfolge, ſo daß man nirgends auch nur die leiſeſte Spur eines Hyſteron-Proteron bei ihm wird auffinden können [22]), ſondern er hat auch Veranlaſſung genug zu oftmaliger mehr oder weniger beſtimmter Angabe der Zeit, in welche die einzelnen Begebenheiten fallen. Daher, obwohl die Zeitangaben oft ſo unbeſtimmt lauten und obwohl der Evangeliſt zuweilen Monate lange Zwiſchenräume überſpringt, ohne dieſelben anders, als mit ein Paar Worten anzudeuten oder ſie anders, als nur aus dem Zuſammenhange des Ganzen errathen zu laſſen, man dennoch eine verhältnißmäßig deutliche und ſichere Vorſtellung von den chronologiſchen Verhältniſſen dieſes etwas mehr als zweijährigen Zeitraums daraus gewinnt, gleichſam einen Rahmen nicht nur für das ganze von der zarten Meiſterhand des Lieblingsjüngers uns gezeichnete Bild ſeines Meiſters, ſondern auch

---

22) Denn nicht ein ſolches, ſondern nur eine nachträgliche, gleichſam parenthetiſche Bemerkung wäre es doch auch, wenn man ſich genöthigt ſähe, das ἀπέστειλε 18, 24. plusquamperfectiſch zu verſtehen.

für die einzelnen Theile, aus welchen dieſes Geſammtbild von ihm zuſammengeſetzt iſt. Dieſes aber, daß wir einen ſo vollſtändigen, klaren und beſtimmten Ueberblick über die chronologiſchen Verhältniſſe des Lebens Jeſu aus einer Darſtellung erlangen, welche ſo ungeheure Lücken hat und welche ſo wenig darauf ausgeht, Fragen des chronologiſchen Intereſſes beantworten zu wollen, daß man ihr vielmehr eine gewiſſe Unabſichtlichkeit, ſowie die höchſte Unbefangenheit in dieſer Beziehung zuerkennen muß, dürfte eines der ſtärkſten, aber noch nicht genug hervorgehobenen Argumente für die Authentie und die hiſtoriſche Lauterkeit dieſes Evangeliums ſeyn, ſofern ſolche Argumente doch nicht allein aus den Zeugniſſen des Alterthums, ſondern auch aus der inneren Beſchaffenheit der in Frage geſtellten Schrift hergenommen werden dürfen.

2. Die johanneiſche Erzählung macht durchaus den Eindruck, daß nach der Abſicht Jeſu, als deſſen Heimath auch bei dieſem Evangeliſten Galiläa [23]) und als deſſen vorausgeſetzte Vaterſtadt Nazareth [24]) gilt — [25]), Jeruſalem von Anfang an der Hauptſchauplatz ſeiner

23) 7, 41: Ἄλλοι δὲ ἔλεγον· Μὴ γὰρ ἐκ τῆς Γαλιλαίας ὁ Χριστὸς ἔρχεται; — V. 52. Μὴ καὶ σὺ ἐκ τῆς Γαλιλαίας εἶ; ἐρεύνησον καὶ ἴδε, ὅτι προφήτης ἐκ τῆς Γαλιλαίας οὐκ ἐγήγερται.

24) Philippus zu Nathanael 1, 46: .... Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ Ἰωσήφ, τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ. Die zweimalige Antwort der Häſcher auf die Frage, wen ſie ſuchten, 18, 5. 7: Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον. Die Aufſchrift über dem Kreuze, 19, 19: Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος.

25) Dieſes beſonders hervorzuheben, da es unnöthig erſcheinen könnte, beſtimmt mich die Auslegung, welche Lücke der ſchwierigen Stelle 4, 44. gibt, wo er πατρὶς auf Judäa bezieht, da Jeſus doch in Bethlehem geboren ſey, was Johannes natürlich gewußt und bei ſeinen Leſern als bekannt vorausgeſetzt habe. Obwohl aber durch dieſe Auslegung die Schwierigkeiten dieſer Stelle einigermaßen würden geebnet werden, ſo hieße es doch der Erzählung des Jo-

Wirkſamkeit ſeyn ſollte. Dieſer Eindruck entſteht nicht ſowohl daher, daß Johannes faſt nur Thaten und Reden Jeſu aus Jeruſalem berichtet, ſondern daher, daß nach

---

hannes (vgl. die angeführten Stellen) Gewalt angethan, wenn man ihn hier ſo ohne Weiteres mit der πατρὶς Jeſu Judäa wollte meinen laſſen. Auch nach dem Berichte des Johannes kann man hier unter der πατρὶς nur entweder an Galiläa überhaupt oder an Nazareth insbeſondere denken. Es kommt dazu, daß nach der in den Synoptikern erhaltenen galiläiſchen Evangelien-Tradition (Matth. 13, 57; Mark. 6, 4; Luk. 4, 24) Jeſus, und zwar, wie es nach der Stellung dieſes Abſchnittes bei Lukas ſcheint, ziemlich im Anfange ſeines öffentlichen Auftretens, eine ſolche Aeußerung über das Schickſal der Propheten im Vaterlande in Nazareth, ſeiner Heimath, ſelbſt gethan hat, auf welchen (bekannten) Ausſpruch Johannes ſich eben hier zu beziehen ſcheint. Da nun Jeſus dieſes Wort gewiß nicht bald von Galiläa oder Nazareth und bald von Judäa kann verſtanden und ſich ſo die Amphibolie ſeines wahren Vaterlandes auf eine — ſoll ich ſagen ſcherzhafte Weiſe zur Beſchuldigung beider Landestheile zu Nutze gemacht hat, ſo müßte man, wollte man die πατρὶς Joh. 4, 44. mit Lücke von Judäa verſtehen, ſchon annehmen, daß die galiläiſche Evangelien-Tradition hier ganz falſch berichtet geweſen ſey. Ja es würde dann von den, freilich von einander abweichenden, Erzählungen, in welche dieſe Aeußerung (die Jeſus übrigens recht gut bei Gelegenheit mehrmals kann gethan haben) bei Lukas und bei den zwei andern verflochten iſt, gar kein reeller Inhalt übrig bleiben, da dieß Wort, beſonders bei Matthäus und Markus, die pointe der ganzen Erzählung bildet; und man müßte, wollte man auch nicht ſo weit gehen, zu behaupten, die ganze Erzählung bei den Synoptikern ſey um des von der Tradition richtig aufbewahrten, aber unrichtiger Weiſe von Nazareth verſtandenen Ausſpruchs Jeſu willen erdichtet worden (wenn auch nur in dem Sinne, wie die Tradition erdichtet), wenigſtens einen ſolchen Mißverſtand und eine ſolche Umdeutung der factiſchen Aeußerung Jeſu in der galiläiſchen Erzählung annehmen, mit welcher die doch auch von Lücke feſt gehaltene Glaubwürdigkeit derſelben durchaus nicht mehr beſtehen könnte. — Aus andern Gründen beſtreitet Neander, wie mir ſcheint, treffend, die lücke'ſche Auffaſſung (Leben Jeſu, S. 385). — Vgl. auch die folgende Note.

ſeinem Berichte Jeſus ſich von Jeruſalem immer nur dann entfernte, wenn mit Sicherheit daſelbſt nicht mehr ſeines Bleibens war, und immer wieder dahin zurückkehrte, ſo bald er glaubte, wieder mit Erfolg daſelbſt wirken zu können. Galiläa erſcheint bei Johannes durchaus nicht als diejenige Gegend des Landes, auf welche Jeſus für ſeine Wirkſamkeit ein vorzügliches Abſehen gehabt hätte, ſondern theils als eine ſolche, in welcher er ſeine nächſten und treueſten perſönlichen Anhänger und überhaupt auch bei der Maſſe des Volkes am meiſten Eingang und Vertrauen gefunden, daher er ſich während ſeiner Feſtbeſuche zu Jeruſalem einigermaßen auf den Schutz, welchen die günſtige Meinung der alsdann in großer Anzahl zu Jeruſalem anweſenden Galiläer ihm gewährte, verlaſſen konnte; — theils, was damit zuſammenhängt, als eine ſolche Gegend, in welcher er, zu Jeruſalem verfolgt oder in Judäa argwöhniſch bewacht, eine ſichere Zufluchtsſtätte, ein Feld von außen ungeſtörter Thätigkeit fand, bis es ihm vergönnt ſchien, nach Jeruſalem zurückzukehren [26]. — Den Beleg hierzu

26) Freilich war ihm eine erfolgreiche Wirkſamkeit in Galiläa durch einen anderen, auch von Johannes in der eben berührten Stelle 4, 44. angemerkten Umſtand erſchwert, nämlich eben dadurch, daß es ſein Vaterland war, in welchem ein Prophet, ein hervorragender Mann, nichts zu gelten pflegt. „Seht, der will ſich aufthun!" — Aber das war doch nur im Anfange derſelben der Fall. Das erſte Auftreten war hier ſchwierig, weil man ſich da dem Eindrucke ſeiner Perſon nicht unbefangen hingab; da machte jenes Vorurtheil ſich geltend, wie denn dieſe Aeußerung Chriſti (Joh. 4, 44) auch ohne Zweifel ſeinem erſten Aufenthalt in Galiläa (Joh. 1, 44 — 2, 13) angehört, und das ἐμαρτύρησε daſelbſt (wie das ἀπέστειλε, 18, 24. und wie das ἦλθον, 4, 45) plusquamperfectiſch zu faſſen iſt. Als ſeine Landsleute ihn aber auf dem erſten Oſterfeſte zu Jeruſalem mit ſolchem Glanze (2, 15. 23) als einen wahren Propheten hatten auftreten ſehen (was bei dem herrſchenden Vorurtheile gegen Galiläa, 7, 52, ihrem Provinzial-Selbſtgefühle ſchmeicheln mußte), und er etwa acht Monate ſpäter wieder zu ihnen zurückkehrte, hießen ſie ihn

liefert das ganze Evangelium. Von Peräa aus, wo der Evangeliſt uns ſeinen Meiſter zuerſt erblicken läßt, kehrt Jeſus mit den fünf Jüngern, die ſich ihm dort angeſchloſſen hatten, zuerſt zwar nach Galiläa zurück; theils, wie es ſcheint, in Familienangelegenheiten (denn er trifft in Kana mit ſeiner Mutter zuſammen, und von da aus erſcheinen auch ſeine Brüder in ſeiner Begleitung), die er mochte ordnen wollen, bevor er ſich dem öffentlichen Leben gänzlich widmete; theils um ſich mit den eben gewonnenen Freunden, die alle dorther waren (1, 45; 21, 2), erſt etwas dauernder einzuleben und ſie feſter an ſich zu ketten, bevor er den eigentlichen Schauplatz ſeiner Wirkſamkeit mit ihnen beträte. Daher das glaubenſtärkende (2, 11) Wunder in Kana, Nathanael's Vaterſtadt, und der Aufenthalt zu Kapernaum, in der Gegend am See, wo die übrigen heimiſch waren, in einer Stadt, wo einige derſelben, wie wir aus 6, 16. 17. ſchließen dürfen, anſäßig waren. Bald (2, 13) nahete aber das Oſterfeſt und rief Jeſum nach der Hauptſtadt. Wir müſſen es nun einerſeits ſchon ſehr natürlich und angemeſſen finden, daß Jeſus überhaupt Jeruſalem als den Ort anſah, der ihm von ſeinem Berufe als Mittelpunkt ſeiner Thätigkeit angewieſen ſey, da ja an den Tempel und, was mit dieſem zuſammenhing, an die Feſte, die alle dort gefeiert wurden, an das Synedrium, das hier ſeinen Sitz hatte, das ganze religiöſe Leben des Volkes geknüpft war und darin gleichſam als in ſeinen Angeln hing, da hier das ganze geiſtige Leben Iſraels offenbar culminirte und, wie immer in Hauptſtädten, die Maſſe der Intelligenz beiſammen war [27]),

froh willkommen (4, 45), und wir finden von da an keine Spur mehr, daß jenes Vorurtheil ihm noch bei ihnen im Wege geweſen wäre.

27) Dieſe Anſicht von Jeruſalem und der Provinz Judäa lag auch der Aeußerung zum Grunde, durch welche die Brüder Jeſu ihn 7, 3 ff. zur Reiſe auf das Laubhüttenfeſt zu beſtimmen ſuchten.

ſo daß die Weißagung, daß von Zion das Geſetz ausgehen werde und des Herrn Wort von Jeruſalem (Mich. 4, 2), was den da genannten Ausgangspunkt der neuen Lehre betrifft, wohl buchſtäblich (nicht nur wie Joh. 4, 22. im Allgemeinen von ganz Iſrael) gedeutet werden mag. — Ebenſo natürlich und angemeſſen erſcheint es aber andererſeits auch, daß Jeſus gerade die Zeiten der Feſte wählte, um dort aufzutreten und einen längeren Aufenthalt zu beginnen, nicht nur, weil er dadurch dem Geſetze in den Augen des Volkes die ſchuldige Ehre gab, ſondern vorzüglich auch, weil bei dem alsdann in Jeruſalem ſtattfindenden großen Zuſammenfluſſe des Volkes aus allen Gegenden des Landes ſowohl ſein augenblicklicher Wirkungskreis der denkbar größte war, als auch durch die in ihre Heimath zurückkehrenden Feſtbeſucher der Ruf von ihm als einem großen Propheten in alle Gegenden des Landes kam und ihm theils überall gute Aufnahme bereitete (4, 45; 10, 41), theils die öffentliche Aufmerkſamkeit auf ihn hinlenkte (11, 55. 56); weil ferner, wie oben erwähnt, die Anweſenheit ſeiner Landsleute, der Galiläer, ihm während der Feſte eine Art von Stützpunkt oder Rückhalt war [28]); und endlich, weil das ganze Volk alsdann — in feſtlich gehobener Stimmung, auf den Empfang geiſtlicher Segnungen gerichtet, der ihm von Gott gewordenen Auszeichnung und Beſtimmung ſich in vorzüglichem Maße bewußt — für die Annahme ſeines Wortes vorherrſchend empfänglich war. — Dieſe Gründe beſtimmten Jeſum, ſchon das erſte Oſterfeſt, welches bald

---

Seine Wirkſamkeit und Geltung in Galiläa bezeichnen ſie als eine ἐν κρυπτῷ, während er ja doch mit den Anſprüchen, die er mache, ſuche ἐν παῤῥησίᾳ zu ſeyn, was nur in Judäa und Jeruſalem ſtattfinde.

28) Dieß mag beſonders während des Laubhüttenfeſtes einige Male der Fall geweſen ſeyn, wie aus einer Vergleichung der Stellen 7, 25. 31. 32. 40. 44. hervorzugehen ſcheint.

nach ſeinem erſten öffentlichen Hervortreten fiel, zu beſuchen, 2, 13. Er begann ſeine Wirkſamkeit dort mit einer reformatoriſchen Handlung (2, 14—17), indem er mit dem Rechte und der Macht eines Propheten, ohne Widerſtand zu finden, die Vorhöfe des Tempels von demjenigen reinigte, was ſich mißbräuchlicher Weiſe dort eingeſchlichen hatte und von der laxen Tempelpolizei geduldet wurde. Schon dieſe Handlung, noch mehr ſeine tiefſinnige, vieldeutige, echt prophetiſche Antwort auf die Frage der Juden nach einem σημεῖον zur Rechtfertigung ſolch kühnen Beginnens (V. 19) erbitterte die herrſchende Partei. Zwar bemerkt Johannes V. 23, es hätten bei dieſem erſten Aufenthalte Jeſu in Jeruſalem Viele dort ſich ihm gläubig hingegeben (ἐπίστευσαν); aber nicht ohne anzudeuten, wie unrein dieſer Glaubensanfang ſchon in ſeiner Quelle geweſen ſey, da er nicht ein höheres, ſtilles Ergriffenſeyn von der Macht der ganzen Erſcheinung Jeſu, ſondern eigentlich nur vorübergehender Beifall in Folge der Wunder war, die ſie von ihm ſchauten (vgl. 4, 45). Daher ein entſprechendes Sichhingeben auf Seiten des Herzenskündigers nicht ſtattfinden konnte, er ſich vielmehr zurückhalten mußte (V. 24. 25: οὐκ ἐπίστευεν ἑαυτὸν αὐτοῖς). Unter den Vornehmen bekam zwar Nikodemus einen tieferen Eindruck von der Bedeutung der Perſon Jeſu, und er redet (3, 2) ſo, als theilten Mehrere oder Viele mit ihm die Meinung, Jeſus ſey ein wahrer Prophet. Aber ſchon daß Nikodemus nicht wagte anders als heimlich, bei Nacht, ſich Jeſu zu nähern, noch mehr die klagenden Aeußerungen Jeſu im Geſpräche mit ihm [29]) über die Unempfänglichkeit und den Glaubensmangel, den er bei ihnen finde, zeigen deutlich, wie wenig günſtig die allgemeine

---

29) V. 11: *Τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε.* V. 12: *Εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν, καὶ οὐ πιστεύετε· πῶς, ἐὰν εἴπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια, πιστεύσετε;*

Stimmung gegen ihn in Jeruſalem ſchon dießmal geweſen. Daher er ſich auch wahrſcheinlich bald nach dem Feſte veranlaßt fand, Jeruſalem zu verlaſſen, um ſich für jetzt der Aufmerkſamkeit und möglichen Ausbrüchen der rege gewordenen Unzufriedenheit der dortigen Tonangeber zu entziehen. Um aber wenigſtens in der Nähe von Jeruſalem zu bleiben und ſich in Judäa ſelbſt einigen Anhang zu verſchaffen, kehrte er jetzt nicht nach Galiläa zurück, ſondern wählte eine nicht näher bezeichnete Gegend des eigentlichen Judäa's (3, 22) zum Schauplatze ſeiner ſtillen, die Offenbarung ſeines Reiches vorbereitenden Thätigkeit, indem er während dieſer ruhigeren Zeit das Band der engeren Gemeinſchaft mit dem Jüngerkreiſe feſter zog (διέτριβε μετ' αὐτῶν) und durch die Anordnung, daß er diejenigen, welche ſich ihm zuwendeten, taufen ließ (ἐβάπτιζε, vgl. 4, 1. 2), der ſich dort im Laufe mehrerer Monate um ihn ſammelnden Jüngerſchaft eine feſtere Abgrenzung gegen die Welt, den ungläubigen κόσμος, gab. Dieß dauerte bis zum Spätherbſte, alſo jedenfalls eine nicht unbeträchtliche Zeit hindurch. Da erfuhr er, daß, nachdem ſchon die Jünger des Täufers mit Neid ſeinen im Stillen wachſenden Anhang bemerkt hatten (3, 26), die ihm feindliche Partei in Jeruſalem (οἱ Φαρισαῖοι, 4, 1) mißtrauiſche, beſorgte Blicke auf ihn werfe, und um für jetzt einer beſtimmt feindſeligen Berührung mit ihr auszuweichen, da der große Kampf, deſſen endlicher Ausgang ihm ſchon damals ganz klar war [30]), jetzt noch nicht zur Entſcheidung gebracht werden durfte, verließ er die Nähe der Hauptſtadt ganz und zog ſich durch Samaria nach ſeiner Heimath, Galiläa, zurück (4, 3. 4). Ob auch die vielleicht mittlerweile erfolgte Gefangennehmung des Täufers, von welcher der Evangeliſt 3, 24. redet, zu dieſem Entſchluſſe bei-

30) Dieß liegt beſtimmt in der amphiboliſchen Weißagung 2, 19. und in der Aeußerung zum Nikodemus 3, 14. 15.

getragen, geht aus dem vorliegenden Berichte nicht hervor. Nun blieb Jeſus mehrere Monate in Galiläa. Aber nicht etwa erſt zu dem nächſten Oſterfeſte, ſondern ſobald der Winter vorübergegangen war, brach er wieder nach Jeruſalem auf und erſchien dort im März zum Purimfeſte (5, 1) [31]. Ohne Zweifel war es ſeine Abſicht, nicht etwa nur das bevorſtehende, vier Wochen ſpäter fallende Oſterfeſt auch noch daſelbſt zu feiern, ſondern überhaupt in Jeruſalem ſo lange zu bleiben, als er mit Ausſicht auf Erfolg und ohne Gefahr ſeines Lebens dort werde wirken können. Allein die ernſthaften Folgen der am Sabbath geſchehenen Heilung des Kranken am Teiche Betheſda (5, 9) nöthigten ihn, gar bald und noch vor dem Oſterfeſte (6, 4) die Hauptſtadt wieder zu verlaſſen. Es erhob ſich dießmal ſchon eine Verfolgung (ἐδίωκον, 5, 16) der Juden wider ihn (wovon ſich bei dem erſten Aufenthalte Jeſu in Jeruſalem noch keine Spur findet), ja es ward ſchon der Gedanke rege, vielleicht gar ſchon ein Verſuch gemacht, ihn zu tödten (ἐζήτουν αὐτὸν ἀποκτεῖναι, V. 18). Nach den offenen, rückhaltloſen Angriffen, welche im Verfolge dieſer Begebenheit die Weisheit des Erlöſers auf die Geſinnung ſeiner Feinde zu machen für gut fand (5, 35. 37. 38. 43. 44. 47), kann die Stimmung gegen ihn ſich nicht verbeſſert, die Aufregung der Gemüther ſich nicht gelegt haben. Der in die Welt gekommen war, um von der Wahrheit zu zeugen (18, 37), konnte es

31) Dieſe Reiſe nach Jeruſalem erſcheint uns durch die von uns angegebenen allgemeinen Gründe, welche Jeſum beſtimmten, ſo oft und ſo lange wie möglich in der Hauptſtadt anweſend zu ſeyn, hinreichend motivirt, und wir glauben des Aufſuchens beſonderer Motive zu derſelben vollkommen überhoben zu ſeyn. Wenn Neander (Leben Jeſu, S. 430) ſagt, Jeſus ſey aus Gründen, welche wir nicht beſtimmen könnten, zu dieſem Purimfeſte nach Jeruſalem gereiſet, ſo vermögen wir alſo dieſer Aeußerung nicht beizutreten.

ohne dieſem ſeinem Berufe untreu zu werden, nicht vermeiden, eine ſolche Aufregung von Seiten der Welt wider ſich hervorzubringen (8, 45), und er ſah ja als eine Folge der feindſeligen Stimmung der Juden gegen ihn ſeinen Tod ſchon voraus; zugleich aber wußte er, daß, wie Johannes mehrmals ſagt (7, 30; 8, 20), ſeine Stunde jetzt noch nicht gekommen ſey, d. h. daß es jetzt noch zu frühe geweſen wäre, ſich dem Aeußerſten auszuſetzen, daß ſein Tod jetzt noch nicht Gottes Wille ſey, da er ſein Werk noch nicht bis zu einem ſolchen Punkte geführt hatte, daß der Erfolg, der Beſtand und Fortgang deſſelben auch nach ſeinem Abſcheiden ſicher geſtellt war. — Daher er ſich jetzt, ohne auch nur das Oſterfeſt abzuwarten, welches leicht neue Verwickelungen mit den Juden für ihn herbeiführen konnte, dem Anblicke und Haſſe ſeiner Feinde fürs Erſte entzog und wiederum das von dem Hauptſitze derſelben entfernte, für ihn noch ruhige Galiläa zum Aufenthaltsorte wählte, um dort theils in der Maſſe des Volkes ſelbſt Samenkörner der Wahrheit auszuſtreuen, vorzüglich aber um ſeine näheren Jünger in ſeiner Gemeinſchaft ſo zu befeſtigen, daß ſie ihm und ſeinem Werke treu blieben, auch wenn ſie vielleicht bald ſehen würden, daß Alles ihn verlaſſe und ein von ihnen nicht geglaubter Ausgang ſich ihm bereite. Daher die Proben, auf welche er von da an ihren Glauben an ihn ſtellte (6, 6. 67); die außerordentlichen Zeichen, welche er zur Belebung dieſes Glaubens jetzt that (6, 11. 12. 19); die Hindeutungen auf das ihm bevorſtehende Ende, welche in dieſe Zeit fallen (6, 51. 62. 70). Es ahnete Jeſu wohl, daß nach demjenigen, was während ſeines letzten Aufenthaltes in Jeruſalem vorgegangen war, ſeine nächſte Anweſenheit daſelbſt die Kataſtrophe ſchon herbeiführen könne. Daher er ſeinen Aufenthalt in Galiläa verlängerte und wenigſtens ein volles halbes Jahr, den ganzen Sommer hindurch, in den verſchiedenen Gegenden dieſer Landſchaft umherzog. Johannes

zeigt uns das dießmalige längere Verweilen Jeſu in Galiläa 7, 1. ausdrücklich in dieſem Lichte. Aber zum Laubhüttenfeſte entſchloß er ſich wieder in Jeruſalem zu erſcheinen, doch nicht ohne bei dieſer Reiſe einige Vorſichtsmaßregeln anzuwenden. Er reiſete allein und heimlich (7, 10); er erſchien erſt in der Mitte des Feſtes, kaum mehr erwartet, in dem Tempel (V. 14). Von da an behauptete Jeſus ſich nun, trotz mehrmaliger, aber immer vereitelter Verſuche der Juden, ſeiner habhaft zu werden oder ihn zu tödten (7, 30. 32. 44—46; 8, 20; vgl. V. 37. 40. 59), und obgleich das Synedrium in Folge der Vermehrung des Anhangs Jeſu in Jeruſalem (7, 31. 40. 41. 48. 49; 8, 30) die Strafe der Excommunication über diejenigen verhängt hatte, die ſich zu ihm bekennen würden (9, 22; vgl. V. 35), mehrere Monate daſelbſt, bis am Enkänienfeſte die thätlichen Verſuche gegen ihn ſich in einer ſo drohenden Weiſe wiederholten (10, 31. 39), daß er, wollte er ſich nicht ſchon jetzt preisgeben, wieder weichen mußte. Daher ſein Zurückziehen nach Peräa (10, 40) und ſpäter, nachdem in Folge der Auferweckung des Lazarus, zu welcher er wieder in die Nähe von Jeruſalem gekommen war, das Synedrium ſeinen Tod förmlich beſchloſſen hatte (11, 46—53), nach Ephraim (V. 54). Nach Galiläa kehrte er nicht wieder zurück; denn ſeine Zeit ſchien ihm nun gekommen zu ſeyn (vgl. 13, 1), d. h. es war nun nicht mehr möglich, ſich durch eine weitere Entfernung von Jeruſalem oder gar durch das Wegbleiben von dem bevorſtehenden Oſterfeſte den Nachſtellungen der Juden zu entziehen, ohne bei der ſo lebhaft erregten Aufmerkſamkeit auf ihn und bei der großen Theilnahme, die ſein Werk jetzt in allen Theilen des Landes erregt hatte, den Schein furchtſamen Zurücktretens und innerer Unſicherheit auf ſich zu laden, was aber einem Aufgeben ſeiner Sache gleich geweſen ſeyn würde, und wodurch er ſich gegen ſeine Anhänger, die ſich ihm anvertraut und ihr geiſtiges Leben an das ſeine ge-

knüpft hatten, der nämlichen Untreue ſchuldig gemacht hätte, deren ein Hirte ſchuldig iſt, welcher bei dem Heran⸗nahen des Wolfes die ihm anvertraute Heerde furchtſam im Stiche läßt und das Weite ſucht (vgl. 10, 11 — 13). Die damalige Stimmung des Volkes in Beziehung auf ihn ſchildert Johannes 11, 56. Man erwartete, ihn beſtimmt am Feſte in Jeruſalem zu ſehen, und ſo mußte er kom⸗men und traf ſechs Tage vor dem Feſte (12, 1) in Betha⸗nien ein, und hielt am folgenden Tage jenen glänzenden Einzug in Jeruſalem, deſſen Glanz durch die jetzt zur all⸗gemeinen Kunde der Feſtbeſucher gelangte That der Auf⸗erweckung des Lazarus in unſerm Evangelium (12, 9 — 13) eine ſo natürliche Erklärung findet. So wurde alſo Jeru⸗ſalem, der ſtete Mittelpunkt ſeiner meſſianiſchen Wirkſam⸗keit, der Hauptſchauplatz ſeiner früheren Kämpfe, wo ſchon ſo viele Verſuche gegen ſeine Freiheit und ſein Leben gemacht worden waren, dießmal endlich auch ſein Grab. — Ob Jeſus, wenn der Verrath des Judas (13, 2) dem Synedrium nicht zu Hülfe gekommen und eine heimliche Verhaftnahme Jeſu ohne allen Widerſtand der ihm an⸗hangenden Volkspartei nicht gelungen wäre, nach der Feſtfeier Jeruſalem wieder verlaſſen und wohin er ſich dann gewendet haben würde, iſt eigentlich eine müßige Frage. Denn es ſcheint doch, Alles zuſammengenommen, als ob Jeſus wenigſtens nicht gleich nach dem Paſſahmahle, wie es wohl hin und wieder dargeſtellt worden iſt, Jeruſalem wieder hätte verlaſſen können, ohne jenen Schein bangen Zurücktretens und innerer Unentſchiedenheit auf ſich zu laden, den er nicht auf ſich laden wollte und durfte. Blieb er aber das ganze Feſt über, alſo noch volle acht Tage nach dem 14. Niſan, dort, ſo konnte das Synedrium doch wohl, auch ohne die Hülfe des Verräthers, irgend ein Mittel finden, ſeinen Beſchluß hinſichtlich Jeſu (11, 53) auszuführen, ſo daß die That des Judas die Kataſtrophe

vielleicht nur um etliche Tage raſcher herbeigeführt hat, als ſie vermuthlich auch ſonſt erfolgt wäre, da ja nach Joh. 11, 57. ohnehin ſchon, während Jeſus ſich noch in Ephraim aufhielt, von Seiten des Synedriums eine allgemeine Aufforderung ergangen war, ſeinen — damals unbekannten — Aufenthaltsort anzuzeigen, um die Verhaftnahme herbeizuführen. Durch dieſes letztere Edict dürfen wir uns den Erlöſer nun freilich nicht, wie Schleiermacher einmal gemeint hat, ſo innerlich gebunden denken, daß er aus Gehorſam gegen den Befehl der rechtmäßigen Obrigkeit deßhalb in Jeruſalem oder deſſen nächſter Nähe hätte bleiben müſſen. Ein ſolches obrigkeitliches Edict konnte ja nicht ſein Gewiſſen, ſondern nur das Gewiſſen derer, die ſeinen Aufenthalt wußten, binden [32]). Auch liegt der eigentliche Grund, weßhalb Jeſus bei ſo drohenden Ausſichten dennoch nach Jeruſalem kam, nicht in dem Feſte an ſich, als habe er dieſes als ſolches nothwendig dort feiern müſſen; denn wir wiſſen ja, daß er das vorige Oſterfeſt (6, 4) nicht in Jeruſalem feierte, weil er ſich damals ſeinen Feinden daſelbſt noch nicht gefangen geben wollte. Sondern die einzige wahre Nöthigung lag in der ſein Erſcheinen auf dem Feſte vorausſetzenden und es gleichſam fordernden Stimmung des ihm günſtigen und auf den Ausgang ſeines Werkes geſpannten Volkes. Dieſe Erwartung konnte er nicht täuſchen, ohne den Glauben, daß er der Meſſias ſey, bei Allen, die ihm anhingen, weſentlich zu gefährden. Und ſo legte er durch ſein Erſcheinen auf dem Feſte mit der That ſchon daſſelbe furchtloſe Bekenntniß ab, welches er nachher vor dem Syne-

32) Vielleicht, daß unter den Gründen, mit welchen Judas ſein ſchwarzes Vorhaben bei ſich ſelbſt zu rechtfertigen ſuchte, auch dieſes Edict eine Rolle ſpielte, und er ſich innerlich darauf berief, daß er ja nur thue, was obrigkeitlich Jedermann, der um Jeſu Aufenthalt wiſſe, und alſo auch ihm, geboten ſey!

drium und vor Pilatus mit jenem entſcheidenden Worte: Ich bin es! wiederholte, das ſeine Doppelverurtheilung zum Tode herbeiführte.

2.

Ueber die früheſten Verhältniſſe der römiſchen Gemeine und die Anweſenheit des Apoſtels Petrus in Rom.

Vom

Profeſſor Dr. Olshauſen.

In meinem Commentar über den Brief an die Römer habe ich die ſcheinbare Diſcrepanz zwiſchen dem Zuſtande der römiſchen Gemeine, welchen der Brief des Apoſtels vorausſetzen läßt, und der Schilderung im letzten Kapitel der Apoſtelgeſchichte von der Anweſenheit Pauli in Rom und ſeiner Verhandlung mit den Vorſtehern der jüdiſchen Synagoge ſcharf hervorgehoben und einen Verſuch gemacht, dieſelbe zu löſen. Dieſer Verſuch iſt vom Herrn Dr. Baur in einem Aufſatze über den Zweck und die Veranlaſſung des Römerbriefes (Tübing. Zeitſchr. Jahrg. 1836. H. 3) nebſt andern von mir geltend gemachten Anſichten über den Brief Pauli an die Römer angegriffen worden. Ich würde mich beeilt haben, ſogleich auf die Bemerkungen dieſes Gelehrten und ſeine wider meine Anſichten aufgeſtellten Behauptungen etwas zu erwiedern, wenn ich nicht durch lange Unpäßlichkeit abgehalten worden wäre; inzwiſchen iſt mir Herr Dr. Kling zuvorgekommen in

einem Aufſatze in den Studien und Kritiken (Jahrgang 1837. H. 2) über den hiſtoriſchen Charakter der Apoſtelgeſchichte und die Echtheit der zwei letzten Kapitel des Römerbriefs. Wiewohl ich indeß mit Kling's Polemik gegen Baur's Behauptungen im Weſentlichen übereinſtimme, ſo glaube ich doch auch jetzt noch die nachſtehenden Erörterungen publiciren zu müſſen, da andere Differenzpunkte zwiſchen mir und Kling übrig bleiben, auch Einiges in der baur'ſchen Abhandlung von ihm übergangen iſt. Dieß gilt namentlich von der Anweſenheit Petri in Rom, welche Baur von Neuem in Abrede ſtellt, mit Bezugnahme auf meine Ueberzeugung, daß dieſelbe auf genügenden hiſtoriſchen Zeugniſſen beruhe.

Um den Leſer in den Zuſammenhang der Streitfragen zu verſetzen, ſende ich eine kurze Ueberſicht der verſchiedenen Anſichten voran und gehe demnächſt ins Specielle ein. In meinem Commentare hatte ich ausgeführt, daß man ſich die ſcheinbare Differenz zwiſchen dem Zuſtande der römiſchen Gemeine, den der Römerbrief vorausſetzen laſſe, und den Andeutungen über denſelben am Schluſſe der Apoſtelgeſchichte ſo erklären könne, daß in Folge der Vertreibung der Juden aus Rom durch den Kaiſer Claudius die Chriſten für angemeſſen erachtet hätten, ſich von ihnen zu ſondern und möglichſt entfernt zu halten. Ohngeachtet daher eine anſehnliche chriſtliche Gemeine in Rom geweſen ſey, hätten doch die Vorſteher der Synagoge daſelbſt ohne Heuchelei ſich ſo äußern können, als wüßten ſie von keiner chriſtlichen Gemeine in Rom. Nach dem Inhalte des Briefes an die Römer habe ich demnach die Gemeine daſelbſt als heidenchriſtlich betrachtet und den Zweck des Apoſtels bei Abfaſſung ſeines Schreibens ganz objectiv gefaßt; es gab nach meiner Anſicht damals, als Paulus ſchrieb, keine Reibungen zwiſchen judaiſirenden und ethniſirenden Chriſten in Rom, die beigelegt werden ſollten, vielmehr wird der Inhalt des Evangeliums lediglich mit

Hinblick auf den großen Gegenſatz des Judenthums und Heidenthums überhaupt vom Apoſtel entwickelt. Dieſer meiner Grundanſicht tritt nun Baur mit einer Hypotheſe über die Apoſtelgeſchichte entgegen, welche freilich die berührte Diſcrepanz zwiſchen dem Römerbriefe und Apoſtelgeſchichte 28. leicht beſeitigt, aber auf Koſten der Echtheit der Apoſtelgeſchichte. Dieſe Schrift ſoll nämlich nach Baur nichts weniger als eine wahre unparteiiſche Darſtellung der Wirkſamkeit Pauli ſeyn; er erklärt dieſelbe vielmehr für das Werk eines Heidenchriſten, der die judaiſirenden Chriſten für Paulus zu gewinnen geſucht habe. Bloß aus apologetiſchen Intereſſen habe dieſer Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte daher die Sache ſo dargeſtellt, als habe Paulus immer zuerſt den Juden gepredigt und ſich dann, wenn dieſe ihn abwieſen, erſt an die Heiden gewendet. So laſſe er denn auch den Apoſtel im letzten Kapitel erſt in Rom ſich mit den Juden beſchäftigen und demnächſt erſt den Heiden predigen. Hiernach fällt denn begreiflicherweiſe die ganze Schwierigkeit hinweg, denn wir haben in der Verhandlung Pauli mit den Vorſtehern der römiſchen Synagoge nach Apoſtelgeſchichte 28. lediglich eine aus apologetiſchen Zwecken unternommene Fiction des Verfaſſers der Apoſtelgeſchichte, keineswegs aber Facta; als ſolche gefaßt, hält Baur den Widerſpruch für durchaus unauflöslich. Die römiſche Gemeine ſoll nämlich nach ſeiner Meinung in der älteſten Zeit ganz und gar judaiſirend geweſen ſeyn, was von ihm ſchon in einer früheren Abhandlung (Tübing. Zeitſchr. Jahrg. 1831. H. 4) zu beweiſen unternommen war. Bei einer ſolchen Richtung der römiſchen Gemeine wäre allerdings undenkbar, daß die Synagogenvorſteher in Rom von der Exiſtenz der chriſtlichen Gemeine daſelbſt nichts gewußt haben ſollten. Nach dieſen Vorausſetzungen kann denn Baur den Zweck des Römerbriefes nur als einen conciliatoriſchen auffaſſen; der Apoſtel Paulus ſoll nämlich durch ſein Schreiben den herrſchenden

judaiſirenden Geiſt der römiſchen Gemeine haben mäßigen und ihn mit der Richtung der Heidenchriſten verſöhnen wollen. Den Abſchnitt Römer 9—11. betrachtet er als den erſten in der geiſtigen Conception des Apoſtels; dieſer ſoll aber nicht für Heidenchriſten berechnet ſeyn, ſondern die Tendenz haben, einem judenchriſtlichen Bedenken entgegenzutreten und den Univerſalismus des Chriſtenthums zu behaupten gegen die durch Eiferſucht über die unverhältnißmäßige Zunahme der Heidenchriſten hervorgerufene Meinung, daß den eigentlich allein zur Theilnahme am meſſianiſchen Heile berechtigten Juden durch die Berufung der Heiden Eintrag geſchehe. Durch die erſten acht Kapitel des Briefes werde der Hauptabſchnitt des Briefes nur begründet; dieſer Kap. 9—11. enthaltend, gebe allein die eigentliche Widerlegung jener Meinung der Judenchriſten. Ueberdieß wird dann noch die Echtheit der beiden letzten Kapitel des Römerbriefes beſtritten und ſchließlich die Anweſenheit und der Märtyrertod des Petri in Rom aufs Neue als eine Fiction der in Rom das Uebergewicht habenden Judenchriſten dargeſtellt, wodurch ihrer Richtung eine apoſtoliſche Autorität verſchafft werden ſollte. Ueber die Anweſenheit und den Märtyrertod Pauli in Rom erklärt ſich dieſer Gelehrte nicht näher; es wäre aber ſeinen Principien entſprechend, wenn er umgekehrt in dieſen Angaben eine Fiction der Heidenchriſten fände, die nun auch ihrerſeits auf eine große apoſtoliſche Autorität ſich baſiren zu müſſen glaubten. Mit dem hiſtoriſchen Charakter der Apoſtelgeſchichte und der Echtheit der Paſtoralbriefe fällt ja offenbar jede bibliſche Begründung des Aufenthalts Pauli in Rom hinweg.

Mit Beziehung auf dieſe baur'ſche Hypotheſe hat ſich nun Kling (a. a. O.) dahin ausgeſprochen, daß er zuvörderſt die ſtärkerern Auswüchſe der Kritik des tübinger Gelehrten beſchneidet. Die Echtheit und der hiſtoriſche Charakter der Apoſtelgeſchichte werden in Schutz genommen,

ebenſo wird die Vertheidigung der beiden letzten Kapitel des Römerbriefes geführt. In der That hat ſich die kühne baur'ſche Kritik in dieſen beiden Punkten ſelbſt überboten. Wir können daher Kling in ſeiner Polemik gegen dieſelbe nur beiſtimmen, indem auch uns wie ihm „die Behauptung abſichtlicher Fiction in der Darſtellung der Apoſtelgeſchichte wie aus der Luft gegriffen erſcheint; und wenn dieſelbe vollends ſo weit getrieben wird, daß die Sache ſich Apoſtelgeſchichte 18, 5. ſo geſtalte, als habe Paulus den Widerſtand abſichtlich hervorgerufen, um eine Legitimation für die Wirkſamkeit unter den Heiden zu erhalten, ſo muß man ſtaunen über den kritiſchen Scharfſinn, der zu ſo wenig angemeſſener Auffaſſung verleitet." (Kling a. a. O. S. 307.) Da überdieß kaum zu erwarten ſteht, daß dieſe gar nicht gehörig begründeten Hypotheſen Baur's ſich in der Wiſſenſchaft eine Geltung werden verſchaffen können, ſo übergehe ich die beregten beiden Punkte als erledigt. Nur über einige Aeußerungen Kling's erlaube ich mir einige Worte. Baur legt in ſeinem Angriffe auf die zwei letzten Kapitel des Römerbriefes unter andern auf die Stelle 15, 14. Gewicht, als welche vom Apoſtel nicht herrühren könne. Ich habe das Auffallende darin auf eine captatio benevolentiae zurückgeführt; daran nimmt Kling gewaltigen Anſtoß. Allein dieſer Gelehrte nimmt den Ausdruck in einem andern Sinn, als ich ihn gefaßt hatte; er findet darin etwas Unwürdiges, der Wahrheit nicht Gemäßes (S.316). Lag es aber nicht nahe genug, daß ich dergleichen mit jenem Worte nicht bezeichnen wollte? Traute Kling mir im Ernſte zu, daß ich dem Apoſtel etwas Unwürdiges zuſchreiben wollte? Meine Anſicht der Stelle 15, 14. weicht von der ſeinigen durchaus nicht ab; dieſelbe Stelle (1,12), auf welche er Gewicht legt, habe ich eben auch zur Erläuterung citirt (Comm. zum Römerbr., S. 436); es kommt daher lediglich auf die Frage an, ob man captatio bene-

volentiae im edeln Sinne gebrauchen darf, welche ich nicht anſtehe, bejahend zu beantworten. Dergleichen würdige edle captationes benevolentiae finden ſich bei Paulus nicht ſelten; die auffallendſte dürfte aber die 1 Kor. 1, 4. 5. angewendete ſeyn, wenn man den betrübten Zuſtand der korinthiſchen Gemeine erwägt.

Ein anderer Punkt betrifft Baur's Bemerkungen über Römer 15, 23, wo Paulus von ſich ſagt, er habe keinen Platz mehr in jenen Gegenden, nämlich in Griechenland und Kleinaſien. Ich habe zur Erklärung dieſes Ausdruckes bemerkt, daß der Apoſtel dabei erſtlich nur an die Hauptſtädte denke, indem er die Verbreitung des Chriſtenthums von dieſen aus ſeinen Gehülfen überlaſſen habe; ſodann aber, daß er keineswegs von der Vorſtellung ausgehe, daß alle Individuen in die Kirche aufgenommen werden ſollten, ſondern nur die, welche nach Gottes Gnadenwahl zum ewigen Leben verordnet waren. Hierzu bemerkt Kling, daß Baur die erſte Bemerkung nicht ganz umgeſtoßen habe; alſo doch halb hat er ſie entkräftet. Allein Kling führt nur die von mir kurz angedeuteten Gedanken aus, ohne irgend etwas hinzuzufügen, es müßte denn die Bemerkung ſeyn: bedenkt man gehörig, was hier zu bedenken iſt, ſo wird auch dieſer Anſtoß verſchwinden. Baur's Bemerkungen erſcheinen alſo hier auch Kling unhaltbar. Die dogmatiſche Begründung aber ſcheint er mit Baur zu verwerfen, in den Worten: „ſo unpaſſend auch die dogmatiſche Begründung Olshauſen's ſeyn mag" (S. 322). Allein iſt denn die Beziehung auf die Gnadenwahl wirklich hier unpaſſend? Kling ſcheint mir in dieſer Aeußerung, mit aller Achtung für ihn ſey es geſagt, nicht gehörig bedacht zu haben, was zu bedenken war. Kann denn die Meinung Pauli ſeyn, daß durch ſeine und ſeiner Gehülfen Thätigkeit ſämmtliche Bewohner von Griechenland und Kleinaſien bereits Chriſten ſeyen oder in nächſter Nähe werden würden? Wenn das aber nicht denkbar iſt,

worin ſollte denn wohl Paulus, der Lehrer der Gnadenwahl, den Grund, daß Manche nicht Chriſten wurden, anders ſuchen, als darin, daß ſie nicht verordnet waren zum ewigen Leben? Die ewige Verdammniß derer, die nicht Chriſten wurden, iſt damit nicht ausgeſprochen; es waren nur nicht alle damals Lebende dazu beſtimmt, hienieden in die Kirche Chriſti aufgenommen zu werden. Erwägt man Stellen, wie Apgſch. 13, 48; 16, 6. 7, ſo wird nicht bloß die Zuläſſigkeit, ſondern die Nothwendigkeit einleuchten, zur Erklärung von Röm. 15, 23. auf die Gnadenwahl zurückzugehen.

Doch dieſe beiden Momente ſind nur etwas Nebenſächliches; im Weſentlichen ſtimme ich, wie ſchon bemerkt, mit Kling in ſeiner Polemik gegen Baur überein. Jedoch übt derſelbe dieſe Polemik keineswegs gegen alle Punkte des baur'ſchen Aufſatzes; in anderen tritt er ihm mehr oder weniger bei. Unterſuchen wir dieſe Punkte näher. Mit vollem Rechte, äußert Kling (S. 297), ſey Baur der Mehrzahl der neuern Ausleger entgegengetreten, welche in demſelben keine beſtimmte Beziehung auf dem Apoſtel bekannt gewordene Zuſtände und Verhältniſſe der römiſchen Gemeine finden wollen, ſondern nur eine objective Darſtellung der chriſtlichen Lehre. Indeß über die Art, wie denn die römiſchen Zuſtände zu denken ſeyn möchten, weicht er doch wieder von Baur ab. Denn S. 313. leſen wir: „daß in der römiſchen Gemeinde judaiſtiſche Anſichten ſtark im Schwange gingen und die Polemik dagegen durch den Brief hindurchgeht, darüber ſind wir mit Herrn Dr. Baur einverſtanden, jedoch ſo, daß wir glauben, ſeine Behauptungen gehen über das rechte Maß hinaus." Nach Baur's Darſtellung erſcheine der Judaismus nicht bloß als ein bedeutendes gründliche Zurechtweiſung forderndes Element in der römiſchen Gemeine, ſondern in einem ſolchen Grade dominirend, daß man denſelben als die Richtung der Gemeine anzuſehen

hätte, und daß Paulus mit derſelben durchaus als mit einer judenchriſtlichen zu thun hätte, die eine ſehr untergeordnete Stellung einnehmenden Heidenchriſten aber nur ein Paarmal gleichſam im Vorbeigehen anredete. Von einem ſolchen einſeitigen und ausſchließlichen Hinweiſen auf Judaismus (S. 315) will Kling nichts wiſſen. Ja S. 320. leſen wir in der Anmerkung: „es iſt ganz verfehlt, wenn Herr Dr. Baur alle Anreden, auch 1, 6, an die Judenchriſten gerichtet ſeyn läßt, ſo daß die Heidenchriſten in Rom wie gar nicht vorhanden betrachtet oder ganz in den Hintergrund geſtellt würden. Eher könnte man ſagen, er betrachte die Gemeinde ihrer Hauptmaſſe nach als eine heidenchriſtliche, als πιστοὺς ἐκ τῶν ἐθνῶν." Kling ſcheint hiernach nicht recht klar zu ſeyn in ſeiner Anſicht über die früheſten Zuſtände der römiſchen Gemeine; zuerſt ſoll dort der Judaismus ſtark im Schwange gegangen ſeyn, nachher doch die Gemeine eher eine heidenchriſtliche heißen können. Fixiren wir vorläufig ſeine Meinung einmal ſo, daß ſie zwiſchen der meinigen und der von Baur in der Mitte ſteht. Während Baur die römiſche Gemeine als ganz judaiſirend ſchildert, erſcheint ſie mir vorherrſchend ethniſirend, Kling dagegen läßt ſie gleichmäßig aus judaiſirenden und ethniſirenden Elementen beſtehen, doch eher noch mit einer Vorherrſchaft des Heidniſchen, als des Jüdiſchen. Nach dieſer ſeiner Anſicht fällt denn Kling die Aufgabe zu, darzuthun, wie ſich der Römerbrief mit den Berichten der Apoſtelgeſchichte (Kap. 28) vereinigen laſſe, da er das Zerhauen des Knotens, wodurch Baur ſich hilft, perhorreſcirt, und meine Löſung deſſelben verwirft. Er ſucht ſich dieſer Aufgabe (S. 302 ff.) in nachſtehender Weiſe zu entledigen. Die Stelle des Sueton, daß die Juden impulsore Christo in Rom Aufruhr erregten, verſteht Kling von Unruhen und Streitigkeiten unter der Judenſchaft daſelbſt, welche durch das Eingang findende Chriſtenthum

herbeigeführt ſeyen. Die in Folge dieſer Unruhen ergriffenen Maßregeln der Regierung hätten nun die Juden Vorſicht gelehrt; es war natürlich, daß ſie die Berührung mit der Chriſtengemeine mieden, um weitere Ruheſtörungen zu verhindern. So konnte es dahin kommen, daß die ungläubige Judenſchaft von den Anhängern des Meſſias Jeſus gar nichts wiſſen wollte, oder ſie ganz ignorirte. Darin alſo ſtimmt Kling ganz mit mir überein, daß in Rom der Verkehr zwiſchen Juden und Heiden unterbrochen geweſen ſey; nur will er die Aufhebung der Verbindung von den Juden ableiten, während ich ſie von den Chriſten ausgehen laſſe. Dieß iſt aber ein unweſentlicher Umſtand; man kann füglich annehmen, daß beide Theile zugleich es ihrem Intereſſe gemäß erachteten, ſich getrennt zu halten. Die Nothwendigkeit, eine Trennung beider anzunehmen, wird von Kling ganz anerkannt; denn wenn er gleich nur von einem Ignoriren, nicht von einem eigentlichen Nichtkennen ſpricht, das ich behauptet habe, ſo will ich doch mit dem Nichtkennen nicht jedes ganz vage allgemeine Wiſſen von dem Daſeyn von Chriſten in Rom bei manchen Juden ausſchließen, ſondern nur ein Kennen der Hauptperſönlichkeiten unter den Chriſten, eine Einſicht in die Lage der chriſtlichen Gemeine in Rom, ihrer Zuſtände, Kämpfe, Bedürfniſſe; kurz es ſoll, wie auch Kling will, der wirkliche Zuſammenhang der römiſchen Gemeine mit der jüdiſchen Synagoge geleugnet werden, ſo daß die Vorſteher der letztern in Wahrheit ſo reden konnten, wie Apgſch. 28. berichtet wird. Denken wir aber die Lage der Chriſten in Rom ſo, wie ſoll da die Behauptung Kling's gerechtfertigt werden, daß der Judaismus unter den römiſchen Chriſten ſehr im Schwange ging, wenn auch die Mehrzahl der heidniſchen Richtung ſich zuwenden mochte? Die judaiſtiſche Richtung ſetzt ja nothwendig den Zuſammenhang mit der jüdiſchen Synagoge voraus, dieſen ſollen aber nach Kling die Juden ſelbſt abgebrochen haben; es

mußten demnach die judaiſirenden Chriſten entweder ihrer judaiſirenden Richtung entſagen, wenn ſie Chriſten, oder ihrem Chriſtenthume, wenn ſie bei der Synagoge bleiben wollten. Die mittlere Anſicht Kling's, wonach Judenchriſten in ungefähr gleichen Verhältniſſen mit Heidenchriſten in Rom leben ſollen, erweiſt ſich demnach ſeinen eignen Annahmen zufolge als unhaltbar; es können nur entweder Judenchriſten daſelbſt abſolut herrſchend gedacht werden, wie Baur will, was aber die Aufopferung der Apoſtelgeſchichte zur Folge hat, wie wir ſahen; oder die Heidenchriſten, was allein ſich genügend darthun läßt. Nämlich, daß gar kein Judenchriſt in Rom geweſen ſey, iſt meine Meinung nicht; ich will nur behaupten, daß die gebornen Juden oder die Proſelyten, welche ſich an die dortige chriſtliche Gemeine angeſchloſſen hatten, ſich als Chriſten von der Synagoge losſagten, daß alſo keine judaiſirende Richtung, ſondern umgekehrt eine vom Judenthum abgewendete, um nicht zu ſagen antijüdiſche Tendenz die dortige Kirche erfüllte. Nur bei dieſer Annahme hat es Sinn, von einer Scheidung zwiſchen Juden und Chriſten zu ſprechen. Erwägt man dabei die ungeheure Größe Roms, ferner den Umſtand, daß nach Joſephus die Juden bloß in dem Stadttheile jenſeits der Tiber wohnen durften, ſo wird begreiflich, wie ſich die chriſtliche Gemeine in Rom vor den Augen der Juden verlieren und überhaupt ganz unbemerkt daſelbſt leben konnte. Denn wenn der Apoſtel (Röm. 1, 8) äußert, daß man vom Glauben der Römer in der ganzen Welt ſage, ſo verſteht ſich ja von ſelbſt, daß dieß nur von den in der ganzen Welt zerſtreuten chriſtlichen Gemeinen zu verſtehen iſt, die ſämmtlich in lebendigem Zuſammenhange mit einander ſtanden, nicht aber von Heiden und Juden, die auch in unmittelbarer Nähe nichts von dem Gemeinleben der Chriſten und ihrem Glauben erfuhren. So erſcheint auch die Lage der römiſchen Gemeine wenige Jahre nach der Anweſenheit des Apoſtels

daſelbſt, als unter Nero die Verfolgung ausbrach, nach dem Zeugniſſe des Tacitus (Annal. XV, 44). Dieſelbe Stelle benutzt merkwürdiger Weiſe Baur zum Beweiſe des Gegentheils, daß nämlich damals alle Welt die Chriſten gekannt habe, weil Tacitus ſchreibe: quos vulgus christianos appellabat. Allein darin ſpricht ſich lediglich die ganz allgemeine und unbeſtimmte Kunde von der Exiſtenz einer Secte dieſes Namens aus. Die ganze Darſtellung des römiſchen Geſchichtsforſchers zeigt aber klar, daß die Perſonen, welche in Rom ſich zur chriſtlichen Kirche bekannten, ſo wie ihre nähern Verhältniſſe gänzlich unbekannt waren. Nur auf die (vermuthlich durch Drohungen und Martern erpreßte) Angabe Einiger ward man über die Perſonen aufgeklärt, welche ſich zur chriſtlichen Gemeine hielten; die unſinnigſten Gerüchte wurden geglaubt, die bei der geringſten Kunde vom Weſen des Chriſtenthums ſich von ſelbſt widerlegt hätten. So ſtand es unter den Heiden, welche noch die beſte Kunde über die Chriſten haben konnten, weil die Meiſten unter ihnen aus heidniſchen Familien abſtammten; die Juden werden demnach noch mehr über ſie im Unklaren geweſen ſeyn, da es im Intereſſe der Chriſten lag, ſich von ihnen zurückzuziehen, und wenige Juden ſich an die Kirche angeſchloſſen hatten.

Bis jetzt alſo fanden wir ſo wenig Veranlaſſung, von der im Commentar vorgetragenen Anſicht abzugehen, daß wir uns vielmehr noch darin beſtärkt ſehen konnten. Unterſuchen wir nun aber noch, ob es vielleicht dem Scharfſinne Baur's gelungen iſt, im Briefe an die Römer neue Momente aufzuzeigen, welche uns nöthigten, ſeiner Darſtellung unſern Beifall zu geben. Denn was ſonſt von dieſem Gelehrten beigebracht iſt, um die judaiſirende Richtung der römiſchen Gemeine zu beweiſen (vergl. den Aufſatz in der tüb. Zeitſchr. Jahrg. 1831. H. 4.), iſt wenig geeignet, für dieſe Anſicht einzunehmen. Die Clementinen ſind ja in keinem Fall als Erzeugniß der orthodoxen Kir-

che zu betrachten, gehören überdieß in eine ſo ſpäte Zeit, daß ſie hier gar nicht in Betracht kommen können. Der Umſtand aber, daß die älteſten römiſchen Biſchöfe faſt durchweg griechiſche Namen haben (S. 174. Note), beweiſt ja nur, daß nicht Lateiner, ſondern Griechen die Hauptelemente der alten römiſchen Kirche bildeten. Bei einer ſtreng judaiſirenden Richtung fänden wir gewiß echt jüdiſche Namen, wie Simon, Jakob und dergl., in den Biſchofskatalogen. Dazu kommt, daß noch im erſten Jahrhunderte Clemens römiſcher Biſchof war, den Baur ſelbſt als Heidenchriſten anerkennt und deſſen Brief ſich keineswegs judaiſirend zeigt. Seine Wahl zum Biſchof iſt ja undenkbar, wenn die ganze Gemeine als von judaiſtiſcher Richtung beherrſcht dargeſtellt wird. Ueberhaupt werden wir ſagen müſſen, daß ſich aus Namen und aus der Volksthümlichkeit der Mitglieder durchaus nichts Sicheres über die geiſtige Richtung einer Gemeine ſchließen läßt. Eine Gemeine aus Juden hätte ja der pauliniſchen Richtung folgen können, wie Paulus ſelbſt ein Jude war und nichtsdeſtoweniger fern war, zu judaiſiren. Aus Proſelyten beſtanden aber vorherrſchend alle pauliniſchen Gemeinen, und doch folgten ſie ihrem Lehrer in ſeiner freiern Richtung, indem ſie ſich von dem Einfluß ihrer Rabbinen losſagten. Wenn Baur ſich ferner auf Aeußerungen des Ambroſiaſter beruft (S. 166 ff.), zum Beweiſe ſeiner Meinung, daß in Rom urſprünglich eine judaiſtiſche Richtung herrſchte, ſo iſt zu erwidern, was auch ſchon Kling bemerkt (S. 317), daß dieſer Schriftſteller in zu ſpäter Zeit lebte, als daß bei ihm ſichere Ueberlieferungen zu erwarten wären. Seine Aeußerungen ſind lediglich Schlüſſe aus dem Inhalte des Römerbriefes und wie viel Irriges dabei mit unterlief, zeigt die Anſicht des Ambroſiaſter über die Aſketen in Rom (Kap. 14), welche er für Juden hält. Erwägt man nun, wie entſchieden die römiſche Sitte, am Sabbath zu faſten (Tert. de ieiun. c. 14), und die Art der Oſterfeier daſelbſt

für eine antijüdiſche Richtung in Rom ſprechen, da dieſe Inſtitutionen als Ausdruck des Geſammtbewußtſeyns der dortigen Kirche zu betrachten ſind, ſo kann unmöglich die Berufung auf einzelne Perſonen, wie Hermas und Hegeſippus, ein gegentheiliges Gewicht in die Wagſchale legen. Wenn nämlich Baur ſich auch noch auf die Artemoniten bezieht, deren Anſichten er von ebionitiſchem Einfluß ableitet, ſo iſt dieſe Annahme entſchieden irrig; wir wiſſen aus alten Zeugniſſen, daß dieſe Häretiker in einer logiſch-dialektiſchen Geiſtesrichtung befangen waren und ohne Zweifel lediglich durch Verſtandesgründe an der Trinitätslehre irre wurden (vgl. Neander's Kirchengeſch. Bd. I. Abth. 3. S. 1000). Allerdings behaupteten ſie, daß Zephyrinus von Rom erſt die Lehre von der Gottheit Chriſti aufgebracht habe, aber in keinem Falle kann aus dieſem leeren Vorgeben abgeleitet werden, daß in der alten Zeit judaiſtiſche Grundſätze in Rom geherrſcht hätten, weil dieſe auf ganz anderem Wege zu ihrer Ueberzeugung gelangt waren, als von ebionitiſchem Boden aus. Ueberdieß hat dieſe Mittheilung ſo viele ſonſtige Dunkelheiten (vgl. Neander a. a. O. S. 997), daß man ſie unmöglich zu einem Beweiſe von etwas ſonſt Unbekanntem gebrauchen darf. In keinem Falle darf aber Hermas dafür angeführt werden, daß die ebionitiſche Anſicht von Chriſto in der alten römiſchen Kirche geherrſcht habe, da die von Baur ſelbſt angeführte Stelle (Simil. IX, 12): filius Dei omni creatura antiquior est, ita ut in consilio patri suo adfuerit ad condendam creaturam, deutlich das Gegentheil beweiſt. In dieſen Worten iſt deutlich die bibliſch-kirchliche Lehre von Chriſto ausgeſprochen, und dieſe Erklärung kann nicht durch die Behauptung beſeitigt werden, daß dem Verfaſſer der spiritus sanctus dem filius Dei gleich ſey. Bei ſorgfältiger Betrachtung aller Stellen, in denen man eine ſolche Verwechslung hat finden wollen, zeigt ſich nämlich, daß dieſelbe durchaus nicht ſtattfindet. Nur alſo von Hegeſippus iſt anzuerkennen,

daß er eine judaiſtiſche Richtung hatte. Dieſer Mann lebte aber in Aſien und machte nur eine Reiſe nach Rom. Ueber die Art, wie er ſich hier zu der römiſchen Kirche geſtellt hat, wiſſen wir nichts Näheres. Nur aus ſeiner allgemeinen Stellung und aus dem Urtheil über ihn ſcheint hervorzugehen, daß er ſich in keinem Conflicte mit dem Geiſte der rechtgläubigen Kirche befand. Statt alſo mit Baur zu ſchließen: weil er ſich in keinem Conflicte mit Rom befand, muß er dieſe Gemeine als judaiſtiſch erkannt haben, iſt es offenbar viel einfacher, zu folgern, ſeine jüdiſche Richtung ſey ſehr gemäßigt geweſen. Denn es würde ja für die Stellung des Hegeſippus nichts fruchten, wenn er zwar in Rom ſich in einem analogen Elemente gefühlt hätte, nicht aber in Kleinaſien. Dieſer Kirchenlehrer ward aber in keiner Gegend, auch da nicht, wo entſchieden die pauliniſche Richtung herrſchte, als Häretiker behandelt; man muß daher an ſeiner Lehre nirgends Anſtoß genommen haben.

Wir werden alſo lediglich auf den Inhalt unſeres Briefes zurückgetrieben; die Geſchichte bietet gar keine Momente für die Anſicht, daß in Rom eine judaiſirende Richtung verbreitet war, wohl aber ganz entſchiedene Mittheilungen, welche für das Gegentheil zeugen, nämlich außer der Biſchofswahl und dem Briefe des Clemens das Faſten am Sabbath und die Zeit der Oſterfeier. Die Möglichkeit wollen wir gern einräumen, daß früher eine andere Richtung, als die heidniſche, in Rom herrſchend war; es kommt nur auf den Beweis der Wirklichkeit an, den lediglich der Brief an die Römer geben kann, da uns außer ihm kein Denkmal aus der älteſten Zeit der römiſchen Kirche geblieben iſt. In dieſem findet denn auch Baur, wie ſchon im Anfange dieſes Aufſatzes angegeben wird, ſeine Anſicht vom judaiſirenden Charakter der älteſten römiſchen Kirche vollkommen beſtätigt. Kling erklärt ſich anfangs (S. 299) im Weſentlichen einverſtanden, indem er ſagt: Baur habe auf eine höchſt intereſſante und im Weſentlichen wohl auch

überzeugende Weiſe dargethan, wie der ganze theoretiſche Theil des Römerbriefes zur Annahme der antijudaiſtiſchen Tendenz vollkommen paſſe. Im Verfolge ſeiner Abhandlung gelangt dieſer Gelehrte aber doch zu einer Anſicht, die weſentlich von der baur'ſchen abweicht (vgl. S. 314. 315). Er klagt über das einſeitige und ausſchließliche Hinweiſen Baur's auf Judaismus bei der Nachweiſung der Conſtruction des Römerbriefes und will, daß der ſich in Rom geltend machende Judaismus, den Paulus bekämpfe, erſt aus einer Reaction deſſelben gegen den heidniſchen Uebermuth hervorgegangen ſey. Kling ſcheint alſo (was ganz unſtatthaft erſcheinen dürfte, wenn man erwägt, wie durchaus unnatürlich der ſo ſchnelle Wechſel in der Grundrichtung der römiſchen Gemeine in den wenigen Jahren ihres Beſtandes iſt) vor der Abfaſſung des Römerbriefes zwei verſchiedene Richtungen in Rom zu ſetzen. Erſt ein Vorwalten des heidenchriſtlichen Elements und dann eine Reaction der Judenchriſten dagegen; gegen dieſe Reaction ſoll dann erſt wieder Pauli Brief zu Gunſten der Heidenchriſten gerichtet ſeyn. Darin ſtimmten indeß Baur und Kling gegen mich überein, daß der Römerbrief wider das (ſey es nun ein bleibendes und abſolutes, wie Baur, oder ein momentanes und relatives, wie Kling behauptet) Vorherrſchen des Judaismus in Rom zu Gunſten der Heidenchriſten geſchrieben ſey; während nach meiner Anſicht der Brief an die Römer ohne alle Rückſicht auf Streitigkeiten in der römiſchen Gemeine, die rein heidenchriſtlich war, verfaßt iſt.

Wie argumentirt denn nun Baur aus dem Inhalte des Römerbriefes zu Gunſten ſeiner Anſicht? Als den Kern des Briefes betrachtet dieſer Gelehrte, wie ſchon oben bemerkt wurde, K. 9—11. Die acht vorhergehenden Kapitel, das gibt er zu, ſprechen, an ſich betrachtet, für meine Anſicht von einer rein objectiven Darſtellung des neuen Heilsweges und des Verhältniſſes der Juden und Heiden

zu demſelben (S. 69). Aber dieſe Betrachtung des Abſchnittes Kap. 1—8. an ſich erklärt Baur eben für irrig, er ſoll bloß als Einleitung zu dem Hauptabſchnitte Kap. 9—11. angeſehen werden dürfen und von dieſem aus erſt ſein Licht empfangen. Den auffallenden Umſtand, daß acht ſo inhaltsreiche Kapitel, an ſich betrachtet, gar kein Licht über den beſondern Zweck Pauli geben, ſondern es erſt von den drei folgenden empfangen müſſen — was offenbar nicht günſtig für die baur'ſche Anſicht ſtimmen kann — ſucht derſelbe ſo aus der pauliniſchen Darſtellungsweiſe zu erklären, daß er es für eine Eigenthümlichkeit derſelben ausgibt, „den ſeiner Reflexion gegebenen concreten Gegenſtand, ſtatt ihn nur für ſich zu betrachten und nur bei den empiriſch gegebenen Verhältniſſen zu verweilen, ſogleich unter den höchſten und allgemeinſten Geſichtspunkt, von welchem aus er betrachtet werden kann, zu ſtellen." Ich glaube allerdings auch, daß der Apoſtel mit jedem tiefſinnigen Schriftſteller dieſe Darſtellungsweiſe übt, vom Beſondern zum Allgemeinen aufzuſteigen, aber doch nur ſo, daß er das Beſondere, welches ihn beſchäftigt, namhaft macht, um von ſeinen Leſern verſtanden zu werden. Ein Behandeln des Allgemeinen, ohne das Beſondere irgend zu bezeichnen, wäre kein Aufſteigen zum Höhern, ſondern ein Betrachten des Allgemeinen ohne ein Beſonderes; wäre doch ein Beſonderes in ſeinem Bewußtſeyn, das ihn zur Behandlung des Allgemeinen veranlaßte, ſo wäre das Verſchweigen jenes entweder ein durchaus tadelnswerthes Verfahren, oder es müßten ganz beſondere Umſtände nachgewieſen werden, die ein ſolches Verſchweigen rechtfertigen könnten. Im Römerbriefe geben aber zugeſtandenermaßen die acht erſten Kapitel nicht die leiſeſte Andeutung von einem Beſondern, das Paulus zur Behandlung des Allgemeinen veranlaßt hätte, und was an ſich ohne Rückblick von dem Abſchnitte Kap. 9—11. aus verſtändlich wäre; auch iſt es dem Scharfſinne des Dr. Baur nicht gelungen, irgend etwas zur Rechtfertigung

dieſes Schweigens zu liefern; wenn alſo aus Kap. 9—11. nicht ganz ſchlagende Momente beigebracht werden, welche zur Annahme der baur'ſchen Hypotheſe nöthigen, ſo wird uns der objective Charakter von Kap. 1—8. immer zunächſt bei der Beſtimmung der Tendenz des Briefes leiten müſſen. Freilich ſoll nun aber auch ſonnenklar ſeyn, daß K. 9—11. gegen Judenchriſten gerichtet iſt, während ich (Comm. S. 49) unbegreiflicher Weiſe behaupte, es ſey offenbar, daß er Heidenchriſten vor Augen hat. Wie iſt nun ein ſolcher Gegenſatz denkbar? bin ich blind oder liegt die Schuld auf Seiten des Herrn Dr. Baur? Das Unbegreifliche darin wird ſogleich verſtändlich, wenn man erfährt, was Baur für Judenchriſten in dem Abſchnitte K. 9—11. bekämpft findet. Es iſt dieß eine ganz neue Claſſe von Judenchriſten, welche bis dahin kein Exeget oder Kirchenhiſtoriker entdeckt hat. Ich ſehe mich genöthigt, die hierher gehörige Stelle im Zuſammenhange wörtlich abzuſchreiben, um mich gegen den Verdacht zu verwahren, als bürde ich dem verehrten Gelehrten etwas auf, was er vielleicht anders gemeint haben möchte. Denn ich geſtehe, die fragliche Mittheilung ſelbſt mehrere Male aufs ſorgfältigſte geleſen zu haben, bis ich mich überzeugen konnte, es ſey das, was ich zuerſt verſtand, die eigentliche Meinung des Verfaſſers. Die Stelle lautet alſo (tüb. Zeitſchr. Jahrg. 1836, H. 3. S. 79): „Man denke ſich nur, welchen tiefgehenden Widerſpruch gegen die Lehre des Apoſtels die von den römiſchen Judenchriſten aufgeſtellte Behauptung, daß um der Juden willen die Heiden von der Gnade des Evangeliums auszuſchließen ſeyen, in ſich ſchloß. Es handelte ſich nun nicht mehr um die früher verhandelte Frage, ob die Heiden nur als Proſelyten des Judenthums oder nur unter der Bedingung, daß ſie ſich beſchneiden laſſen, in die chriſtliche Gemeinſchaft aufgenommen werden dürfen (hiervon iſt im Briefe an die Römer nirgends die Rede und man ſcheint demnach ſchon damals darüber einverſtanden geweſen zu

ſeyn, daß die Aufnahme der Heiden in keinem Falle von der Beobachtung einer bloß äußerlichen Form abhängig gemacht werden dürfe), ſondern ob die Heiden als Heiden zuzulaſſen ſeyen, ob nicht ihre Aufnahme an ſich als eine Ungerechtigkeit gegen die Juden und als eine Beeinträchtigung derſelben anzuſehen ſey, das war die Frage, um welche es ſich handelte. Von der Form, über welche man früher in Hinſicht des Verhältniſſes des Judenthums und Heidenthums geſtritten hatte, war man nun erſt auf die Sache ſelbſt gekommen, auf die in das Weſen des pauliniſchen Chriſtenthums ſo tief eingreifende, alle Momente deſſelben umfaſſende Frage, ob das chriſtliche Heil eine particuläre oder univerſelle Beſtimmung habe, ob die Mittheilung der Gnade des Evangeliums auf einem nationalen Vorrecht oder einem allgemein menſchlichen Bedürfniſſe beruhe! Indem nun hier zwei Anſichten einander gegenüber ſtanden, von welchen die eine einen abſoluten Vorzug des Judenthums geltend machte, die andere, indem ſie Juden und Heiden gleichgeſtellt wiſſen wollte, den Heiden einen die Juden auf ungerechte Weiſe beeinträchtigenden Vorzug zuzuwenden ſchien, war der äußerſte Punkt, in welchem der Apoſtel die hier zu löſende Aufgabe auffaſſen konnte, der Gedanke, daß keiner von beiden Theilen einen beſondern Anſpruch zu machen habe, daß die Vorzüge des einen ſowohl, als des andern ſich ausgleichen und aufheben in der Allgemeinheit des menſchlichen Heilsbedürfniſſes." So weit Baur.

Das Eigenthümliche der Anſicht, welche hier aufgeſtellt iſt, beſteht demnach darin, daß zwei Claſſen von Judenchriſten unterſchieden werden. Die eine, welche im Galaterbriefe hervortritt, hatte gegen die Aufnahme der Heiden in die chriſtliche Kirche nichts einzuwenden, ſie verlangte nur, daß ſie erſt Juden werden und ſich beſchneiden laſſen müßten. Die andere dagegen ſoll die Heiden gar

nicht in die chriſtliche Kirche haben zulaſſen wollen, indem ſie ſolche Zulaſſung an ſich ſchon als eine Ungerechtigkeit betrachtete: nur geborne Juden, Nachkommen Abrahams nach dem Fleiſche, durften Chriſten werden. Baur erkennt mit mir an, daß ſich von der erſtern Claſſe gar keine Spur im Römerbriefe finde; er iſt darin mit mir gegen Kling einig, der die eigenthümliche Weiſe, in welcher Baur die römiſchen Judenchriſten auffaßte, ganz überſehen zu haben ſcheint, indem er ſie immer nur in dem gewöhnlichen Sinne nimmt, wonach ſie den galatiſchen Judenchriſten gleich gedacht werden. Allerdings wäre nun Baur's Anſicht ſehr wichtig und folgenreich, wenn ſie ſich erhärten ließe. Aber, ganz abgeſehen von dem Abſchnitte Kap. 9—11, an und für ſich iſt ja ſchon undenkbar, daß je eine ſolche Partei in der Kirche beſtanden habe. Nicht einmal die ſtrengſten Juden, die wüthendſten Feinde der Kirche Chriſti, haben je behauptet, daß das moſaiſche Geſetz bloß auf die dem Fleiſche nach von Abraham Abſtammenden eingeſchränkt ſey; zu allen Zeiten hat man Heiden aufgenommen, wenn ſie ſich der Beſchneidung und Geſetzesbeobachtung unterzogen. Iſt nun aber wahrſcheinlich, daß eine Schärfe des Geſetzes, die ſich nicht einmal bei den Juden je entwickelt hat, denen man doch das odium generis humani zum Vorwurfe machen konnte, in der chriſtlichen Kirche ſich ſollte ausgebildet haben, die jedenfalls einigermaßen mildernd auf dieſen Gegenſatz einwirkte? Welche klare, entſcheidende Momente und Beweismittel müßten uns vorliegen, um eine Annahme der Art rechtfertigen zu können? Dazu kommt nun aber, daß Baur ſich ganz anders über den in Rom herrſchenden Judaismus in der frühern Abhandlung (tüb. Zeitſchr. 1832. H. 4. S. 165) erklärte. Hier äußert er ſich nämlich dahin, daß der Apoſtel im Briefe an die Römer denſelben Judaismus bekämpft, den er im Briefe an die Galater beſtritten hatte. Im phariſäiſchen Sinne judaiſirende Irrlehrer derſelben Art, wie diejenigen waren, die die Ge-

meinen in Galatien, Korinth und an andern Orten von der ihnen durch den Apoſtel Paulus gegebenen Richtung abzulenken ſuchten, ſollen auch in Rom nicht ohne Erfolg denſelben Verſuch gemacht haben. Dieß weiſt Baur aus der Stelle Röm. 16, 17—20. nach, von der er damals noch ſagte, daß ſie ohne Grund angefochten ſey. Indeß ſeit jener Zeit könnte er ſeine Anſicht näher ausgebildet haben. Auffallender aber iſt, daß wir in derſelben Abhandlung vom Jahre 1836 eine Stelle antreffen, welche mit der ſo eben ausgezogenen Stelle (S. 79) ebenfalls nicht harmoniren will. Während wir nämlich eben ſahen, daß Baur ſich dahin ausſprach, daß in Rom eine ſchärfere Form des Judaismus zur Erſcheinung gekommen ſey, indem er äußerte: „von der Form, über welche man früher in Hinſicht des Verhältniſſes des Judenthums und Heidenthums geſtritten hatte, war man nun erſt auf die Sache ſelbſt gekommen, auf die in das Weſen des pauliniſchen Chriſtenthums ſo tief eingreifende, alle Momente deſſelben umfaſſende Frage, ob das chriſtliche Heil eine particuläre oder univerſelle Beſtimmung habe" (S. 79), leſen wir S. 120 ff., es gebe verſchiedene Seiten und Beziehungen in der Oppoſition der Judaiſten gegen Paulus. Auf der äußerſten Spitze der Oppoſition gegen den Heidenapoſtel ſtänden ohne Zweifel die Gegner, die wir aus dem Briefe an die Galater kennen lernten, dieſe wollten nichts anderes, als ein den Inſtitutionen und Formen des Judenthums untergeordnetes Chriſtenthum und drangen daher vor Allem auf die Beſchneidung. Eine andere Seite dieſes Oppoſitionsverhältniſſes kehrten die Gegner der korinthiſchen Gemeine hervor, indem ſie ihren Hauptangriff auf die apoſtoliſche Auctorität des Apoſtels richteten. Einen weit milderen Charakter, als dieſe beiden Claſſen von Gegnern, haben diejenigen, gegen welche der Römerbrief gerichtet iſt. Es handelt ſich zwiſchen ihnen und dem Apoſtel nicht um einzelne äußere

Formen, wie die Beſchneidung war, auch findet ſich im Briefe ſelbſt wenigſtens keine Spur eines directen Widerſpruchs gegen die Auctorität des Apoſtels; die Gegner des Apoſtels ſind nur die Leſer des Briefes ſelbſt, in welchen der Apoſtel eben ſo ſehr Brüder als Gegner erkennt; aber gleichwohl fand auch hier ein reelles Oppoſitionsverhältniß ſtatt.

In dieſen Worten ſcheint nun das wieder aufgehoben, was Baur oben (S. 79) behauptet hatte. Dort waren die Judenchriſten in Rom die ſchroffſten Gegner des pauliniſchen Univerſalismus, die gedacht werden können, ſie hatten den Gegenſatz auf die eigentliche Spitze gebracht, wollten gar keine Heiden in die Kirche aufgenommen wiſſen, weil nach ihrer Meinung das Reich Gottes nur den gebornen Abrahamiten gehöre; hier heißen ſie die mildeſte Form, in der der Judaismus auftrat, zwar Gegner Pauli, aber doch ſeine Brüder. Wie laſſen ſich ſo widerſprechende Aeußerungen vereinigt denken? was konnte den ſcharfſinnigen Urheber der Abhandlung veranlaſſen, das eine Mal ſich ſo, das andere Mal ſich ſo ganz anders über die Geſtaltung des angeblichen Judaismus in Rom zu äußern? Irren wir uns nicht, ſo verhält es ſich damit folgendermaßen. Als Baur die erſte Stelle (S. 79) niederſchrieb, befand er ſich unter dem Eindrucke von dem Abſchnitte Kap. 9—11. und dieß ließ ihn die Verirrung der römiſchen Chriſten als ſehr groß erſcheinen. Später dagegen gewann die Betrachtung in ſeinem Gemüthe Raum, daß im Römerbriefe ſo offene und entſchiedene Bekämpfungen der Irrlehrer, wie ſie der Galaterbrief enthält, ganz fehlen, daß Paulus vielmehr die römiſchen Chriſten durchaus brüderlich behandelt; dieß ließ ihn den Charakter der dortigen Judaiſten möglichſt milde faſſen. Dazu kam noch, daß dieſelben Richtungen unter den Ebioniten nachgewieſen werden ſollten, was auch eine Modification der urſprünglichen Anſicht veranlaßt haben mag. Allein wenn ſo der

Wechſel der Anſichten pſychologiſch erklärbar wird, ſo ſteht doch, objectiv betrachtet, der Widerſpruch unauflöslich feſt. Soll die Erklärung S. 79. gelten, ſo hat Baur zu erweiſen, daß es eine Partei unter den Judaiſten gegeben habe, die alle Heiden als ſolche von der Kirche ausſchließen wollte, auch wenn ſie Beſchneidung und Geſetzesbeobachtung übernahmen. Soll aber die Erklärung gelten, welche wir S. 120 f. leſen, ſo dient zur Antwort, daß wir ſolche milde Judenchriſten keine Judaiſten nennen können; unter dieſem letztern Namen verſtehen wir nur ſolche Judenchriſten, welche von den Heiden Beſchneidung und Geſetzesbeobachtung, alſo Anſchluß an die Synagoge, als unerläßlich forderten. Dagegen alſo, daß Judenchriſten, d. h. geborne Juden, welche Chriſten geworden waren, in Rom waren, habe ich nichts; ich behaupte nur, daß dieſe nicht Judaiſten waren, ſondern ſich dem pauliniſchen Princip angeſchloſſen und von der Synagoge getrennt hatten. Dieſelbe Ungleichmäßigkeit, welche wir in den Erklärungen über die Beſchaffenheit der Judaiſten in Rom antreffen, begegnet uns auch rückſichtlich jenes Abſchnitts Kap. 9—11, worauf die ganze Anſicht Baur's baſirt iſt. Es ſoll zuerſt aufs klarſte daraus hervorgehen, daß derſelbe an Judaiſten gerichtet iſt, nachher aber wird (S. 117. Note) doch zugegeben, daß in dem beträchtlichen Theile 11, 12—36. Heidenchriſten angeredet werden. Nach der Vorausſetzung ſollte aber die ganze römiſche Gemeine judaiſirend ſeyn, woher kommen denn nun die Heidenchriſten, welche angeredet werden? Wo bleibt die Bedeutung jenes Abſchnitts Kap. 9—11. für Baur's Hypotheſe, wenn von dem Theile des Briefes, worauf ſeine ganze Argumentation beruht, gleich ein volles Drittheil wieder den Heidenchriſten abgetreten werden muß? Dieſer Gelehrte wundert ſich (S. 117. Note), wie ich habe jenen Abſchnitt als an Heidenchriſten gerichtet betrachten können; allein die Verwunderung iſt auf meiner Seite weit größer. Wie kann Baur ihn als an

Judenchriſten gerichtet anſehen, da er ſelbſt ausführt, daß er ein eng zuſammenhängendes, in ſich geſchloſſenes Ganze bildet, und daneben bekennt, die Stelle 11, 12—36. ſey, wie auch kein Menſch leugnen kann, an Heidenchriſten gerichtet. Sollte alſo Kap. 9. und 10. an Judenchriſten, K. 11. an Heidenchriſten gerichtet ſeyn, wo bliebe die Einheit des ganzen Abſchnittes; wo bliebe die Grundvorausſetzung, daß die römiſche Gemeine durchaus judaiſirend geweſen ſey, wenn doch ſo viele Heidenchriſten da waren, daß Paulus ſie beſonders anzureden ſich veranlaßt fühlen konnte?

Nach dieſem allen werden wir wohl hinlänglich gerechtfertigt erſcheinen, wenn wir bei der im Commentar aufgeſtellten Anſicht über die Verhältniſſe der älteſten römiſchen Gemeine verharren. Nur der eine Umſtand bedarf noch einer Bemerkung, ob Baur darin nicht Recht haben möchte, daß die angenommene rein objective Behandlung des Inhalts im Römerbriefe moderne Verhältniſſe auf das Alterthum überträgt. Es ſcheint dieſer Gedanke ſich beſonders Kling empfohlen zu haben und dadurch bei ihm das Wohlgefallen an der baur'ſchen Abhandlung entſtanden zu ſeyn. Die relative Richtigkeit jener Behauptung des tübinger Theologen erkenne nun auch ich bereitwillig an. Jeder apoſtoliſche Brief hatte gewiß ſeine Veranlaſſung in concreten Verhältniſſen, aber dieſe konnten auch von der Art ſeyn, daß ſie gerade zu einer objectiven Behandlung eines Gegenſtandes aufforderten. So war es in dieſem Falle, als Paulus nach Rom ſchrieb. Die concreten Verhältniſſe, welche ihn veranlaßten, dahin zu ſchreiben, waren einerſeits der Beſtand einer blühenden Gemeine in Rom, welche durch keinen Apoſtel geſtiftet war, und andererſeits ſein Wunſch, ſobald als möglich dahin zu reiſen; zu einer objectiven Faſſung ſeines Briefes nöthigte ihn aber negativ der Mangel ſpeciellerer Beziehungen mit der römiſchen Gemeine und poſitiv die Bedeutung derſelben für die ganze Kirche, welche ſich aus der Stellung der Stadt

Rom zur damaligen Welt abnehmen ließ. Rom, die Stadt, wohin aus der ganzen Welt Alles zuſammenfloß, mußte ein Centralpunkt auch in chriſtlicher Beziehung werden. Da ſich nach dieſer Stellung vorausſehen ließ, daß auch die verſchiedenen Verirrungen in der Kirche, namentlich von Seiten der geſchäftigen Judenchriſten, ihr nicht fremd bleiben würden, ſo arbeitete der Apoſtel ſeiner baldigen perſönlichen Wirkſamkeit dadurch ſchriftlich vor, daß er den römiſchen Chriſten das Verhältniß des Evangeliums zu den beiden großen Hälften der damaligen Welt, zu Juden und Heiden, umſtändlich entwickelte. Dieſer Anſicht kann ohne offenbare Ungerechtigkeit nicht zum Vorwurfe gemacht werden, daß ſie etwas Modernes aufs chriſtliche Alterthum übertrage, und doch nimmt ſie andererſeits den Brief ganz ſo, wie er ſich gibt, ohne ſich ſeinen Inhalt nach einer vorgefaßten Hypotheſe zurechtzumachen.

Schließlich komme ich noch einmal auf den Aufenthalt und den Märtyrertod des Apoſtels Petrus in Rom zurück, welches Factum ich gegen die baur'ſche Kritik in meiner Einleitung zum Commentar über den Römerbrief in Schutz genommen hatte. Baur beharrt aber bei ſeiner Verwerfung dieſes hiſtoriſchen Factums; werfen wir alſo noch einen Blick auf dieſes vielbeſprochene Ereigniß, was nicht überflüſſig ſeyn dürfte, da ſelbſt Neander (Geſch. der Pflanz. der chriſtl. Kirche, Bd. I. S. 462) in ſeiner Ueberzeugung durch Baur irre gemacht iſt. Einer allgemeinen Beurtheilung der Principien der Kritik des Herrn Dr. Baur kann ich hierbei mich überheben, da neulich Baumgarten in ſeiner Vertheidigung der Echtheit der Paſtoralbriefe ſich ausführlich und in einer Weiſe darüber ausgelaſſen hat, welcher jeder Unparteiiſche ſeine Billigung nicht wird verſagen können. Wir halten uns demnach lediglich an das bezeichnete ſpecielle Factum mit Vorausſetzung des Allgemeinen.

Baur iſt bekanntlich weit entfernt, den Märtyrertod

Petri in Rom in der ältern Weiſe zu beſtreiten, wie Spanheim (in ſeiner Abhandlung de temere credita Petri in urbem Romam profectione) ſie bekämpfte. Dieſer führte ſie nämlich lediglich auf Betrug von Seiten der Geiſtlichen der römiſchen Kirche zurück, um den Primat des Papſtes dadurch zu begründen. Dieß erſcheint Baur mit Recht deßhalb als unſtatthaft, weil ſich die Ueberzeugung, daß Petrus in Rom ſtarb, ſchon weit früher findet, als das hierarchiſche Streben ſich in Rom ausgebildet hatte. Dieſer Gelehrte ſetzt ſtatt deſſen die von ihm für eine Sage gehaltene Erzählung von der Anweſenheit Petri in Rom in Verbindung mit der irriger Weiſe von ihm angenommenen judaiſirenden Richtung der römiſchen Gemeine; um dieſer im Gegenſatze gegen die eindringende pauliniſche mehr Feſtigkeit zu geben, habe man ſie auf den Apoſtel Petrus zurückgeführt. Um ganz unbefangen zu ſeyn, wollen wir hier von dem Hauptirrthume Baur's, daß in Rom von Anfang eine judaiſirende Richtung geherrſcht habe, abſtrahiren und ſogar ſeine Anſicht für richtig halten, alſo die Möglichkeit der Entſtehung der Sage auf dieſem Wege zugeben; es bleibt demnach Herrn Baur der Beweis, daß dieſe Möglichkeit Wirklichkeit iſt. Dieß beſchließt: 1) die Entkräftung der Beweisſtellen, 2) die Nachweiſung, wie die Sage entſtehen konnte. Wie verfährt Baur bei dieſer Aufgabe?

Euſebius hat uns in der Kirchengeſchichte (II, 25) die Notiz erhalten, daß die Gräber der Apoſtel Petrus und Paulus bis auf ſeinen Tag in Rom gezeigt würden. Er beruft ſich zum Beweiſe nicht bloß auf Perſonen ſeiner Zeit, ſondern auf den hundert Jahre ältern Gajus, Presbyter der römiſchen Gemeine, aus deſſen Schrift wider den Montaniſten Proklus er folgende Worte anführt: ἐγὼ δὲ τὰ τρόπαια τῶν ἀποστόλων ἔχω δεῖξαι, ἐὰν γὰρ θελήσῃς ἀπελθεῖν ἐπὶ τὸν Βατικανὸν ἢ ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν 'Οστίαν, εὑρήσεις τὰ τρόπαια τῶν ταύτην ἱδρυσαμένων τὴν ἐκκλησίαν.

Was läßt ſich nun gegen dieſes Zeugniß einwenden? Iſt etwa die Stelle im Euſebius kritiſch verdächtig? Keineswegs. Erlaubt ſie eine andere Interpretation? oder iſt die Perſon des Gajus als leichtgläubig oder betrügeriſch verdächtig? In keiner Weiſe kann ein Bedenken der Art ſtatthaben. Gajus war ein höchſt ruhiger, beſonnener Mann, der die Schwärmereien der Montaniſten eifrig beſtritt; er gibt Thatſachen an, die mit ihm Tauſende wiſſen mußten; er ſchrieb in Rom ſelbſt, wo die Gräber der Apoſtel ſeyn ſollten; es iſt alſo ganz undenkbar, daß die Gräber nicht da waren. Man vergegenwärtige ſich die Sache einfach. Geſetzt, es ſchriebe in Berlin in unſern Tagen ein Mann: „dem berühmten Feldherrn Blücher iſt in dieſer Stadt in der Nähe des Univerſitätsgebäudes ein Denkmal errichtet;" wäre denkbar, daß deſſen ohngeachtet dort kein ſolches Denkmal exiſtirte? würde nicht jeder Bewohner Berlins eine ſolche Lüge oder einen ſolchen Irrthum widerlegen? Soll alſo überhaupt noch von Geſchichte die Rede ſeyn, ſo iſt ſicher, zu Gajus Zeit waren an den angegebenen Stellen die Denkmäler der Apoſtel. Nun aber iſt innerhalb der chriſtlichen Kirche in Rom von Septimius Severus bis auf Nero die Einheit der Tradition nicht zerriſſen worden. Obwohl Verfolgungen über die römiſchen Chriſten ergingen, hat doch kein Kaiſer nach Nero die Chriſten aus Rom verjagt; es iſt daher nicht abzuſehen, wie, wenn Petrus wirklich in Rom ſtarb, dieſe Kunde ſich innerhalb der ihn als Gründer ihres Glaubens verehrenden Gemeine hätte verlieren können, aber auch andererſeits iſt unbegreiflich, wie, wenn er nicht daſelbſt ſtarb, die Sage, daß dieß geſchehen ſey, ſo früh ſo kräftig werden konnte, daß man auf den Gedanken kam, ihm ein Grabmal zu errichten. Offenbar müßten wenigſtens einem ſolchen Zeugniſſe gegenüber durchaus ſchlagende Momente beigebracht werden, welche, ſo innerlich unwahrſcheinlich es auch ſey,

dennoch nöthigten, einen Irrthum in dieſem einfachen Berichte des Gajus anzunehmen.

Unterſuchen wir nun, wie ſich Baur über dieſes Zeugniß vernehmen läßt. Er ſpricht an zwey Stellen darüber. Einmal in der Abhandlung über die Chriſtuspartei in Korinth (tüb. Zeitſchr. 1831, H. 4. S. 158 f.), dann in dem Aufſatze über die Verhältniſſe der römiſchen Gemeine (ebendaſ. 1836, H. 3. S. 166), in welcher letztern meine Aeußerungen über die Wichtigkeit der Stelle des Gajus beſtritten werden. In jener erſtern Abhandlung äußert Baur ſich dahin: „könnten wir den ältern Zeugniſſen mit beſſerm Rechte Glauben ſchenken, ſo würden die Einwendungen gegen die Glaubwürdigkeit des Zeugniſſes des Gajus von keinem Gewichte ſeyn können, nach den Ergebniſſen der bisherigen Unterſuchung aber kann es nur neuen Verdacht erwecken." Alſo an ſich ſcheint dem genannten Gelehrten nichts gegen das Zeugniß eingewendet werden zu können, es verliert aber ſein Gewicht wegen des Ergebniſſes der kritiſchen Unterſuchung der ältern Zeugniſſe. Von welcher Art iſt denn dieſes Ergebniß, welches ein an ſich gültiges Zeugniß umzuſtoßen vermag? Es iſt ein rein negatives, daß nämlich die Stellen der drei ältern Kirchenlehrer, des Papias, des Clemens von Rom und des Dionyſius von Korinth, welche für einen Aufenthalt Petri in Rom zu ſprechen ſcheinen, keine volle Sicherheit für dieſes Factum gewähren. Aber, frage ich, kann dadurch, daß andere Zeugniſſe keine volle Sicherheit gewähren (nämlich das Ergebniß der kritiſchen Unterſuchung, als richtig vorausgeſetzt, aber nicht zugegeben) ein durchaus gültiges Zeugniß umgeſtoßen werden? Nimmermehr. Eine ſolche Wirkung könnte nur durch ein poſitives Reſultat der kritiſchen Unterſuchung erzeugt werden, das Baur aber nicht gewonnen hat, nämlich durch den Beweis, daß ſchon in früherer Zeit das in Rede ſtehende Factum durch Lüge oder Irrthum geglaubt ſey, alſo ſchon die Erbauer der

Gräber durch dieſe Legende getäuſcht waren und endlich auch Gajus von dieſer ſich fortpflanzenden Unwahrheit mit ergriffen war, als er glaubte, die Gräber der Apoſtel, die er ſah, ſeyen ihre wahren Gräber.

Doch Baur bringt überdieß noch ein Moment bei, wodurch das Zeugniß des Gajus, für ſich allein betrachtet, bedenklich werden ſoll. Nämlich gerade die genaue Angabe der Localität in jenen oben angeführten Worten des Gajus, die man für eine Unterſtützung der Richtigkeit ſeiner Mittheilung halten möchte, ſcheint jenem Gelehrten verdächtig. Lügen, bemerkt er, localiſiren ſich gern; es ſey ganz unwahrſcheinlich, daß die angeblich in Rom geſtorbenen Apoſtel auf ſolche ehrende Weiſe an den bezeichneten Orten, wo offenbar ihre Hinrichtung geſchehen ſeyn ſollte, beſtattet worden wären. Zwar hätten nach Tacit. Ann. XV, 44. eben am Vatican der Circus und die Gärten des Nero gelegen, in denen er die Chriſten erwürgen ließ; es ſey aber unerklärlich, weßhalb Pauli Todesſtelle außerhalb der Stadt auf den Weg nach Oſtia verlegt ſey. In der Note wird noch eine Stelle aus Nardini's Roma antica angeführt, in der dieſer Gelehrte erwägt, wie wohl die Lage des Grabmals des Apoſtels Petrus ſich zum neroniſchen Circus verhalten haben möge. Von dieſen Bedenklichkeiten indeß wird wohl die Unparteilichkeit eingeſtehen müſſen, daß ſie von ſehr geringer Bedeutung ſind und dem Zeugniſſe des Gajus nichts von ſeinem Gewichte zu entziehen vermögen. Daß Petrus und Paulus an verſchiedenen Orten und auf verſchiedene Weiſe hingerichtet wurden, lag in ihrem differenten Stande begründet. Nach römiſchen Anſichten ward Petrus als Jude zu dem geringen Volke gerechnet, Paulus dagegen als civis Romanus ward rückſichtsvoller behandelt. Er durfte nicht im Circus zur Ergötzung des Volkes gerichtet werden, ſondern abgeſondert auf dem gewöhnlichen Richtplatze vor der Stadt. Den Leichnam Pauli, als eines römiſchen Bürgers, wird man an die Be-

kannten zur Beerdigung ausgeliefert haben und dieſe beſtatteten ihn vermuthlich in der Nähe neben andern Grabmälern, die bekanntlich vor den Thoren zu ſeyn pflegten. Was aber Petrus betrifft, ſo können wir doch unmöglich deßhalb das an ſich ſo gültige Zeugniß des Gajus anzweifeln, weil die jetzigen Alterthumsforſcher die Lage des Grabmales nicht genau beſtimmen können. Kennen wir denn ſo genau die Lage der Gebäude des alten Roms? Petri Grabmal iſt ja überdieß nicht als ein mächtiges, große Räume füllendes Mauſoleum zu denken; die Lage der römiſchen Gemeine bis auf die Zeit des Gajus macht mehr als wahrſcheinlich, daß es in einfachſter Form war, vielleicht nur aus einem Denkſteine gebildet. War denn der Circus des Nero nicht groß genug, um in irgend einem Winkel ſeiner ungeheuern Pfeiler und Mauerniſchen einen Stein aufzunehmen, den die treue Gemeine als Denkmal des großen Lehrers verehrte? Der Kaiſer und ſeine Großen, ſo wie die ganze heidniſche Stadt brauchten den Stein ſeiner Bedeutung nach gar nicht zu kennen; bloß die Chriſten mochten ſeine Beſtimmung wiſſen. Dazu kommt aber, daß Gajus ja die Lage des Denkmals nur ganz allgemein beſtimmt; er ſetzt *ἐπὶ τὸν Βατικανὸν*, d. h. am vatikaniſchen Hügel, irgendwo in ſeiner Umgebung. Wir brauchen alſo am oder im neroniſchen Circus gar nicht nach einem Plätzchen für das beſcheidene Grabmal des großen Apoſtels zu ſuchen; die ganze Umgegend des Vatikans ſteht uns offen, und dieſe, dächte ich, böte Raum genug für einen Stein von wenigen Fuß.

Doch wir wenden uns noch zur Betrachtung der zweiten Aeußerung Baur's über das Zeugniß des Gajus, die gegen das Gewicht, welches ich demſelben in meinem Commentar über den Römerbrief beigelegt habe, gerichtet iſt (tüb. Zeitſchr. 1836, H. 3, S. 166 ff.). Werden hier neue Momente beigebracht, welche das Zeugniß des Gajus verdächtig machen könnten? Keineswegs; Baur

ſucht hier nur meine Aeußerungen über die Stelle zu widerlegen. Er behauptet, ich habe Sage und Factum verwechſelt; die Stelle des Gajus ſpreche nur dafür, daß zu ſeiner Zeit die Sage, daß Petrus in Rom ſtarb, geglaubt ward, aber nicht dafür, daß es keine Sage, ſondern geſchichtliches Factum ſey. Die Zeit von 130—150 Jahren reiche völlig aus, eine ſolche zu bilden, und es könne Jemand, ohne Betrüger zu ſeyn, in gutem Glauben die Sage nacherzählen. Allerdings ſey es ein bemerkenswerthes Moment, daß man zur Zeit des Gajus ſchon die Gräber der Apoſtel gezeigt habe, aber auch das mache den Irrthum in ſeiner Angabe nicht undenkbar. So gut eine irrige Sage entſtehen kann, kann ſie ſich auch ergänzen; glaubte man einmal, die beiden Apoſtel Petrus und Paulus ſeyen in Rom geſtorben, ſo mußte man doch auch Kunde davon haben, wo ſie begraben ſeyen. Was läßt ſich denn leichter denken, als daß, wenn man zuerſt nur den Ort zu wiſſen glaubte, wo der Apoſtel Paulus begraben liege, Andere, die ſich mehr für Petrus intereſſirten, auch daran nicht zweifelten, daß er an einem beſtimmten Orte in Rom begraben liegen müſſe.

Alle dieſe Bemerkungen ſprechen aber nur für die Möglichkeit einer Sage, es handelt ſich aber um die Wirklichkeit derſelben. Läßt ſich ein ſolcher Beweis der Wirklichkeit führen, wohl! ſo wird das Zeugniß des Gajus umgeſtürzt. So lange man aber, wie Baur thut, dieſen Beweis noch nicht als geführt vorausſetzt, ſondern bloß von der Möglichkeit redet, daß der Tod Petri in Rom eine Sage ſeyn könne, muß auch das Zeugniß des Gajus für ſich behandelt werden, und ſo, für ſich betrachtat, iſt es ein Zeugniß, welches das Factum ſicher erhärtet. Baur's Verfahren hätte ſich demnach ſo geſtalten müſſen. Ohnerachtet eines ſcheinbar ſo ſchlagenden Zeugniſſes, das unter andern Umſtänden völlig hingereicht hätte, ein hiſtoriſches Factum zu beweiſen, hätten Gründe

aufgezeigt werden müſſen, welche nöthigen, daſſelbe für irrig zu halten. Statt deſſen ſucht Baur wo möglich dieſem Zeugniſſe ſelbſt etwas anzuhaben und beweiſt nebenbei die Möglichkeit der Sagenbildung, die nicht bezweifelt wird; der Zweifel richtet ſich nur gegen die Wirklichkeit in dieſem concreten Falle. Zu den jenes Zeugniß verdächtigenden Bemerkungen gehört S. 168. die Aeußerung, daß ſich in der Beſtimmung der Lage der Gräber eine Abſichtlichkeit verrathe, worin die Rivalität der Anhänger der Apoſtel ſich ausſpreche. Allein dieſer muthmaßliche Vorzug Petri löſt ſich bei genauerer Betrachtung in das Gegentheil auf; Petrus ward, wie ſchon bemerkt, ohne Zweifel wegen des mangelnden römiſchen Bürgerrechts mit den andern Chriſten geringen Standes im Circus zur Augenweide des römiſchen Volks gerichtet, während Paulus als angeſehener Mann außer der Stadt am gewöhnlichen Richtplatze ſtarb. Wenn ferner gegen meine Aeußerung: daß, wenn Petrus nicht in Rom geſtorben wäre, doch irgend eine andere Angabe über den Ort des Todes Petri hätte kund werden müſſen, da die berühmteſten unter den Apoſteln nicht hätten ſpurlos verſchwinden können, erinnert wird, daß der Begriff der Berühmtheit ein relativer ſey und man mit demſelben Rechte ſagen könne, alle Apoſtel ſeyen berühmt, nichts deſto weniger wüßten wir notoriſch von mehreren unter ihnen nicht, wo ſie geſtorben ſeyen, ſo dürfte doch ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen den Apoſteln anzunehmen ſeyn, die in Ländern wirkten, welche außer dem damaligen Kreiſe der Bildung lagen, und denen, die in den großen Hauptſtädten lehrten. In der That iſt ſchwer denkbar, wie der Tod eines Jakobus in Jeruſalem, eines Johannes in Epheſus, eines Petrus und Paulus in Rom hätte verborgen bleiben ſollen. Indeß da mit dem Tode auch die Anweſenheit Petri in Rom von Baur in Zweifel geſtellt wird, ſo will ich gern zugeben, daß jene Bemerkungen dieſes Gelehrten gegen meine angeführte

Aeußerung von ſeinem Standpunkte aus begründet ſind a). Nun bedarf es keiner beſondern Beweisführung, daß dieſe Aeußerung, ohne irgend einen Einfluß auf die Frage ſelbſt auszuüben, aufgegeben werden kann. Wir haben jedenfalls in dem Zeugniſſe des Gajus ein, für ſich betrachtet, vollkommen glaubwürdiges Teſtimonium für den Tod Petri in Rom.

Erwägen wir nun, wie viele feſt geglaubte hiſtoriſche Ereigniſſe nur auf Einem ſichern Zeugniſſe beruhen, ſo wäre dieſes Zeugniß des Gajus völlig ausreichend, um Petri Anweſenheit in Rom zu einem geſchichtlichen Factum zu erheben. Nur durch entſcheidende entgegenſtehende Facta, nicht durch Hypotheſen, kann es umgeſtoßen werden. Dergleichen Facta würden ſeyn, wenn von andern Orten berichtet würde, daß Petrus dort und nicht in Rom geſtorben ſey; wenn das einfache Zeugniß des Gajus durch mehrfache Zeugniſſe ebenſo beglaubigter Perſonen, die das Entgegengeſetzte berichteten, neutraliſirt würde, indem z. B. Augenzeugen erklärten, ſie hätten Petrus an einem andern Orte hinrichten ſehen, oder wenn ſich eine Verwechslung des Apoſtels Petrus mit einem andern Manne gleichen Namens darthun ließe. Dergleichen Erklärungen finden ſich aber nicht; das ganze chriſtliche Alterthum kennt keine andere Stadt, die Anſpruch darauf machte, Petri Tod geſehen zu haben, als Rom. Auch das könnte ein Moment werden, ein ſolches Zeugniß, wie das des Gajus, umzuſtoßen, wenn dargethan werden könnte, daß die Gemeine

a) Nach dieſer Vorausſetzung, daß Petrus gar nicht in Rom war, ſagt auch Neander a. a. O.: „weil Petrus in einer von dem Zuſammenhange mit dem römiſchen Reiche damals ſo losgeriſſenen Gegend ſeinen Wirkungskreis beſchloß (nämlich in Babylon, nach 1 Petr. 5, 13), ſo wurde man die Lücken ſicherer Nachrichten deſto mehr durch Sagen und Dichtungen auszufüllen verſucht.“ Läßt ſich alſo durch Zeugniſſe darthun, daß Petrus gegen Ende ſeines Lebens in Rom lebte, ſo iſt allerdings undenkbar, daß er hier ſpurlos verſchwinden konnte.

in Rom auf dem Wege des Betrugs oder des Irrthums zu dem Glauben verleitet ſey, daß Petrus in ihrem Schoße ſtarb. Aber dafür müßten nicht bloß Muthmaßungen oder Möglichkeits- oder Wahrſcheinlichkeitsgründe, ſondern Facta beigebracht werden. Da nämlich die Annahme, daß Petrus in Rom geſtorben ſey, durchaus keine Unmöglichkeit involvirt, da keine Wundergeſchichten, die auf eine Sage ſchließen ließen, bei ſeinem Tode erzählt werden, alſo das Factum nicht zu einem Mythus geſtempelt werden kann, ſo ſind wir nach allen Principien geſchichtlicher Forſchung genöthigt, bei den Ausſagen eines Augenzeugen im weitern Sinne zu verharren und alle andern Möglichkeiten nach dieſem ſichern Factum hypothetiſch zu ordnen, nicht aber umgekehrt das Factum nach den Möglichkeiten.

Doch unterſuchen wir nun zunächſt, ob wir uns mit dem Einen Zeugniſſe des Gajus begnügen müſſen, oder ob das Factum des Todes Petri in Rom durch mehrere ſichere Zeugen begründet wird. Wir ſteigen zuvörderſt von Gajus aufwärts dem Zeitmomente des Factums entgegen, um demnächſt die ſpätern, nach Gajus ſich findenden, in Erwägung zu ziehen.

Der nächſte Zeuge für den Märtyrertod des Apoſtels Petrus in Rom iſt Dionyſius, Biſchof von Korinth, der etwa ein halbes Jahrhundert vor Gajus lebte. Von dieſem berichtet Euſebius in derſelben Stelle ſeiner Kirchengeſchichte, daß er in einem Schreiben an die Römer ſich alſo geäußert habe: *ταῦτα καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς τοσαύτης νουθεσίας τὴν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου φυτείαν γενηθεῖσαν Ῥωμαίων τε καὶ Κορινθίων συνεκεράσατε. Καὶ γὰρ ἄμφω καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς ὁμοίως ἐδίδαξαν. Ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν.* Da Dionyſius kein Intereſſe dabei haben konnte, die Anweſenheit und den Märtyrertod Petri in Rom zu behaupten, da vielmehr ſein Intereſſe mit ſich gebracht hätte,

die korinthiſche Kirche dadurch zu verherrlichen, ſo erſcheint dieſe Mittheilung des alten Biſchofs ganz unverdächtig. Da er ſie überdieß in einem Briefe an die Römer thut, ſo leuchtet ein, daß er bei ſeinen Leſern dieſes Factum als bekannt vorausſetzte; er erzählt es ihnen nicht erſt, ſondern er bezieht ſich darauf als auf eine ihnen wohl bekannte Sache. Dieß wäre widerſinnig und müßte den römiſchen Leſern ſeines Briefes den wunderlichſten Eindruck gemacht haben, wenn der korinthiſche Biſchof nicht beſtimmt wußte, daß in Rom allgemein die Ueberzeugung herrſchte, Petrus ſey daſelbſt geſtorben. In Verbindung mit dem Zeugniſſe des Gajus ſcheint der Bericht des Dionyſius demnach das Factum des Todes Petri in Rom noch ſicherer zu begründen. Baur hat in ſeiner frühern Abhandlung (Jahrg. 1831. S. 152 ff.) gegen das Zeugniß des Dionyſius nur dieſes eingewendet, daß nach demſelben Petrus mit Paulus zu derſelben Zeit in Rom geſtorben ſeyn ſolle. Das ließe ſich aber nur bei der völlig unſtatthaften Annahme einer zweiten Gefangenſchaft Pauli denken; es ſey daher eine vergebliche Mühe, das angebliche Zeugniß des Dionyſius mit der beglaubigten Geſchichte in Einklang bringen zu wollen. Die Fragen indeß, ob die Annahme einer zweiten Gefangenſchaft unſtatthaft ſey, oder ob ſich auf andere Weiſe darthun ließe, daß beide Apoſtel in ihrer Todesſtunde in Rom hätten vereinigt ſeyn können, wollen wir vorläufig dahin geſtellt ſeyn laſſen. Hier nehmen wir einmal an, aber ohne es zuzugeben, dem wäre ſo, würde denn durch dieſen Umſtand das Zeugniß des Dionyſius beſeitigt? Wir glauben, nein! Zuvörderſt folgt daraus, daß wir nicht nachweiſen können, wie das Factum des gemeinſamen Todes der Apoſtel in Rom mit den andern Ereigniſſen ihres Lebens in Verbindung ſteht, durchaus nicht, daß keine ſolche Verbindung ſtatthatte; das würde nur dann folgen, wenn wir ganz vollſtändig mit allen Lebensereigniſſen beider Apoſtel bekannt wären. Wie we-

nig aber dieß der Fall iſt, zeigt die Verſchiedenheit der Anſichten der neuern Gelehrten über die wichtigſten Begebenheiten und ein Blick in die pauliniſchen Briefe, welche ſehr vieler Facta Erwähnung thun, von denen wir durchaus keine nähere Kunde haben. Sodann aber, ſelbſt das einen Augenblick zugegeben, daß ſich darthun ließe, es ſey abſolut unmöglich, daß beide zu gleicher Zeit hätten in Rom ſterben können, ſo würde ja dadurch nur ein Nebenpunkt in der Mittheilung des Dionyſius alterirt; beide Apoſtel könnten wirklich in Rom geſtorben ſeyn, nur der Umſtand, daß ſie zuſammen geſtorben wären, könnte falſch ſeyn. Baur iſt freilich auf diejenigen nicht gut zu ſprechen, welche Nebenumſtände preisgeben, um das Hauptfactum zu retten; aber geſchieht denn das nicht in jeder Geſchichte, ſie habe Namen wie ſie wolle? Leugnen wir, daß die Perſerkönige gegen Griechenland gekriegt haben, deßhalb, weil die Zahlen ihrer Heere übertrieben ſind? Würden wir Napoleon's Zug nach Rußland bezweifeln, wenn Jemand erzählte, er ſey bis Aſien vorgedrungen, weil er nur Moskau berührte? Was berechtigt uns denn, hier das Zeugniß des Dionyſius zu verwerfen, weil er in einem Nebenumſtande geirrt haben ſoll? Wenn nun aber gar dieſer Irrthum auf einer bloßen Hypotheſe beruht, die ſich durch nichts beweiſen läßt, wenn die Formel *κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν* durchaus nicht nöthigt, an denſelben Tag und dieſelbe Stunde ihres Todes zu denken, was ſoll man da ſagen? Doch vielleicht bringt Baur's zweite Abhandlung noch Momente, die unſere Werthſchätzung des Zeugniſſes des Dionyſius herabzuſetzen geeignet ſind (Jahrg. 1836. S. 172 ff.). Der gelehrte Verfaſſer bemerkt in derſelben nur, daß, wenn auch Dionyſius ein halbes Jahrhundert vor Gajus gelebt habe, doch ſeine Entfernung vom Factum noch bedeutend genug ſey, ſo daß ſich recht wohl in der Zeit von faſt einem Jahrhundert hätte eine Sage über den Ort des Todes Petri ausbilden

können. „Dieſe Möglichkeit", fährt Baur dann fort, „läßt ſich gewiß nicht beſtreiten." Aber hier verſtehe ich den verehrten Mann nicht. Es kann ja unmöglich hinreichen, von der Möglichkeit der Sage zu reden, es gilt doch zu beweiſen, daß das angebliche Factum wirklich nichts als eine Sage ſey. Es iſt doch mindeſtens ebenſo möglich, daß es keine Sage war, ſondern Factum. Wohin würden wir in der Geſchichte gerathen, wenn man Alles, was Sage ſeyn kann, deßhalb für Sage nähme? Was von glaubhaften Schriftſtellern als Thatſache berichtet wird, muß als Thatſache feſtgehalten werden, bis das Gegentheil bewieſen iſt. Baur hat ſich auch bei der Beurtheilung des Zeugniſſes des Dionyſius offenbar wieder von ſeiner Hypotheſe, die er durchzuführen im Begriffe war, beherrſchen laſſen; gedrängt von der Macht hiſtoriſcher Zeugniſſe, bemüht er ſich, ihre Bedeutung möglichſt herabzuſetzen und den Verdacht zu erwecken, ſie könnten falſch ſeyn. Daher deutet er (S. 173) darauf hin, daß Dionyſius doch inſofern bei ſeiner Mittheilung ein Intereſſe haben konnte, als ſich die nach Rom reiſenden beiden Apoſtel in ſeiner Gemeine ſollen zuſammengefunden und auch in ihr gewirkt haben. Eine höchſt unbedeutende Ehre! Hätte Dionyſius nach Ruhm gegeizt, ſo würde er doch lieber ſeine Kirche zum Schauplatze des Märtyrertodes der Apoſtel gemacht haben. Soll ihn alſo ſein Gewiſſen nicht von ſolchen Täuſchereien abgehalten haben, ſo muß doch die Tradition, daß die Apoſtel in Rom ihren Tod fanden, ſehr mächtig geweſen ſeyn, ſo daß nicht zu hoffen war, irgend eine andere Anſicht darüber geltend zu machen. Eine ſo kräftige Tradition, in ſo früher Zeit, wird aber nur durch die Realität des Factums erzeugt gedacht werden können.

Steigen wir von Dionyſius noch höher hinauf, ſo gelangen wir zu Papias, Biſchof von Hierapolis in Phrygien, der bereits die Zeiten der Apoſtel berührt. Dieſer

uralte chriſtliche Schriftſteller, von deſſen Werken wir indeß nur noch Fragmente haben, redet von dem Märtyrertode des Petrus in Rom nicht, indeß findet Dr. Baur dießmal ſeinem Zwecke angemeſſen, ihn etwas darüber ſagen zu laſſen, um durch den Zuſammenhang, in den Papias dieſes Factum mit einem andern entſchieden mythiſchen gebracht haben ſoll, daſſelbe zu verwerfen, ja ſogar eine Andeutung zu gewinnen, wann ſich die Erzählung von der Anweſenheit des Petrus in Rom gebildet habe. Es verhält ſich nämlich mit der in Rede ſtehenden Stelle (Euseb. hist. eccles. II, 15) folgendermaßen. Nachdem der genannte Kirchenvater Euſebius im 14. Kapitel erzählt hatte, daß Petrus nach Rom gekommen ſey, um den Irrlehrer Simon Magus zu bekämpfen, berichtet er im 15. weiter, daß die Anweſenheit des Apoſtels in Rom für Markus Veranlaſſung geworden ſey, ſein Evangelium niederzuſchreiben. Hierzu bemerkt nun Euſebius in einem parenthetiſchen Satze: *Κλήμης μὲν ἐν ἕκτῳ τῶν ὑποτυπώσεων προστίϑησιν τὴν ἱστορίαν, συνεπιμαρτυρεῖ δ' αὐτῷ καὶ ὁ Ἱεραπολίτης ἐπίσκοπος, ὀνόματι Παπίας.* Hier iſt ſchon aus der Vorausſtellung des Clemens klar, daß dieſer Kirchenlehrer von Euſebius als der eigentliche Hauptzeuge für ſeine Erzählung betrachtet wird, Papias iſt durch das *συνεπιμαρτυρεῖ* offenbar nur als Nebenzeuge noch herangezogen. Ob Papias nun bloß das von der Abfaſſung des Markus Berichtete bezeugt, oder auch das Vorhergehende vom Simon Magus Erzählte, darüber ergibt ſich aus der Stelle nicht das Geringſte. Baur findet es aber höchſt wahrſcheinlich, daß Euſebius den Papias auch als Zeugen für den letztern Umſtand betrachtete, und ſchließt daraus auf folgende Weiſe. Da die Erzählung von der Anweſenheit des Simon Magus in Rom und von den Kämpfen des Apoſtels Petrus mit demſelben entſchieden mythiſch ſey, und Papias dieſe beiden Momente zuſammen erzähle, ſo ſey wegen dieſer Verbindung mit etwas

offenbar Falſchem die ganze Erzählung von Petrus und ſeinem Aufenthalte in Rom zu verwerfen. Während wir alſo gar nicht wiſſen, was im Texte des Papias ſtand und wie weit Euſebius ihn als Zeugen betrachtet, wird aus bloßen Möglichkeiten heraus ganz klaren, offenen Zeugniſſen entgegengetreten und ihre Beweiskraft ihnen abgeſprochen. Ein ſolches Verfahren dürfte ſchwerlich den Namen einer wahrhaft befriedigenden Kritik verdienen! Stände Baur unparteiiſch zu ſeiner Unterſuchung, läge ihm nicht im Voraus daran, ein beſtimmtes Reſultat zu gewinnen, ſo würde er es verſchmäht haben, eine ſolche nichts ausſagende Stelle durch Vermuthungen zur Baſis ſeiner Operationen zu machen. Mag es Schwierigkeiten in der Chronologie des Lebens Petri geben und ſich das Factum ſeiner Anweſenheit in Rom und ſeines Todes daſelbſt mit andern Momenten ſchwer vereinigen laſſen, zuvörderſt ſteht feſt, wir behalten zwei unverdächtige Zeugniſſe für ſeinen römiſchen Aufenthalt, die des Dionyſius und Gajus; dieſe dürfen wir durch keine Künſte wegzuſchaffen ſuchen.

Die Stelle des Papias iſt nun Baur noch beſonders inſofern wichtig, als er dadurch den Zeitpunkt fixiren zu können glaubt, in dem die Sage vom Aufenthalte Petri in Rom in der Geſchichte zum Vorſcheine kommt. Man iſt gewiß begierig, zu erfahren, wie der ſcharfſinnige Gelehrte es macht, aus einer Stelle, in der kein Wort von jener angeblichen Sage ſteht, ſogar den Zeitpunkt ihrer Entſtehung zu ermitteln. Es wird dieß mit Herbeiziehung von einer Stelle des Clemens von Rom bewirkt (epist. ad Corinth. c. 5), in welcher inzwiſchen auch über Petrus und ſeine Anweſenheit in Rom nicht ein Wörtlein geleſen wird. Gerade das Schweigen aber von dem Orte des Märtyrertodes Petri in der angeführten Stelle des Clemens findet Baur nach ihrem Zuſammenhange unerklärlich; er glaubt daher, annehmen zu müſſen, daß, als Clemens von Rom ſeinen Brief an die Korinthier ſchrieb, die

Sage von der Anweſenheit Petri in Rom und ſeinem Märtyrertode daſelbſt ſich noch nicht gebildet hatte, in der Stelle des Papias, auf welche ſich Euſebius bezieht, komme dieſelbe zuerſt zum Vorſcheine. Poſitiven unverdächtigen Zeugniſſen gegenüber haben freilich argumenta e silentio nach geſunden Principien geſchichtlicher Kritik höchſt unbedeutende Beweiskraft, indeß ſehen wir uns die clementiniſche Stelle genau an, ob vielleicht nach dem Zuſammenhange in ihr eine Nöthigung für Clemens lag, zu erwähnen, daß Petrus gerade in Rom ſtarb. Die Veranlaſſung zu dem Briefe des Clemens waren bekanntlich Streitigkeiten in der korinthiſchen Gemeine. Um die Korinthier vor denſelben zu warnen, führt der Biſchof von Rom im 4. Kapitel ſeines Schreibens Beiſpiele aus dem alten Teſtamente an, welche die traurigen Folgen des ζῆλος zeigen; als die letzten werden Aaron und Mirjam, Daſchan und Abirem nebſt David genannt. Dann fährt er Kap. 5. fort: „um aber ältere Beiſpiele zu übergehen, wollen wir zu den uns am nächſten (der Zeit nach) ſtehenden Kämpfern kommen; laßt uns die edlen Beiſpiele unſerer Zeit (τῆς γενεᾶς ἡμῶν) uns vor Augen ſtellen.” Hiernach werden nun Petrus und Paulus als ſolche genannt, welche διὰ ζῆλον den Märtyrertod erlitten haben. Clemens ſtellt ſich alſo deutlich als Zeitgenoſſen der Apoſtel dar, und dadurch bekommt ſein Zeugniß allerdings großes Gewicht. Bedenklich erſcheint zunächſt für Baur's Zweck, daß der Name des Petrus in der Stelle des Clemens bloß auf der Conjectur des Patricius Junius beruht. Wir haben nämlich von dem Briefe des Clemens an die Korinthier bekanntlich nur Eine und zwar ſehr lückenhafte Handſchrift, die ſich am Schluſſe des berühmten Codex Alexandrinus, den Cyrillus Lukaris dem Könige Karl I. von England ſchenkte, befindet. Aus dieſem gab der Bibliothekar des brittiſchen Königs, der eben genannte Patricius Junius, 1633 zuerſt den Brief heraus und ergänzte die

Lücken durch ziemlich glückliche Conjecturen. Der Name Pauli war im Codex unbeſchädigt, der Name Petri aber fehlte ganz. Die Worte lauten nämlich wie folgt; die in Klammern geſetzten Buchſtaben und Worte ſind die Conjecturen des Junius. *Λάβωμεν πρὸ ὀφθαλμῶ [ν. ἡμῶν] τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλου [ς. Πέτρ] ος διὰ ζῆλον ἄδικον κ. τ. λ.* Allerdings iſt nun ſehr wahrſcheinlich, daß der Name Petri richtig ergänzt iſt, inzwiſchen darf man ſich doch nicht verhehlen, daß es immer bedenklich bleibt, auf eine bloße, wenn auch noch ſo wahrſcheinliche Conjectur etwas zu begründen, was andern klaren, unverdächtigen hiſtoriſchen Zeugniſſen widerſpricht. Doch ſehen wir von dieſem Umſtande einmal ab und nehmen wir den Text mit den Conjecturen, wie verhält es ſich denn mit der Vorausſetzung Baur's, daß Clemens des Todes Petri in Rom dem Zuſammenhange nach hier hätte Erwähnung thun müſſen?

Clemens erwähnt beider Apoſtel, des Petrus und des Paulus, als ſolcher, welche *διὰ ζῆλον* den Märtyrertod geſtorben ſeyen. Beim Namen des Petrus wird nur ein kurzer Zuſatz gemacht: *οὐχ ἕνα οὐδὲ δύο, ἀλλὰ πλείονας ὑπήνεγκεν πόνους καὶ οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης.* Bei Paulus findet ſich dagegen folgender längerer Zuſatz: *ὑπομονῆς βραβεῖον ὑπέσχεν, ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας, ῥαβδευθεὶς, λιθασθεὶς, κήρυξ γενόμενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει, τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν δικαιοσύνην, διδάξας ὅλον τὸν κόσμον καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου, καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη, ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός.* Das längere und reichere Elogium, welches hier dem Paulus ertheilt wird, mag theils in einem perſönlichen Verhältniſſe des Clemens eben zu Paulus, theils in Reminiſcenzen an ähnliche Stellen in den pauliniſchen Briefen,

61 *

namentlich an 2 Kor. 11, 24 ff., ſeinen Grund haben. Baur ſchließt aber, daß Clemens dasjenige, was er von Paulus ausſagt, dem Petrus nicht zugeſchrieben wiſſen wolle, namentlich die Sätze: *κῆρυξ γενόμενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει*, und: *ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών*, es könne demnach Petrus nicht in Rom, das im Abendlande lag, geweſen ſeyn. Das Unpaſſende dieſes Schluſſes leuchtet indeß ein, denn ſonſt müßte mit demſelben Rechte angenommen werden, daß Clemens nicht geglaubt habe, Petrus ſey gegeißelt oder geſteinigt, da nur von Paulus es heißt: *ῥαβδευθεὶς, λιθασθεὶς*. Indeß einmal angenommen, aber nicht zugegeben, daß Clemens das, was er dem Paulus zuſchreibt, dem Petrus habe entſchieden abſprechen wollen, ſo hebt ja die alte Annahme, daß *τὸ τέρμα τῆς δύσεως* Spanien bezeichnet, die Schwierigkeit hier vollkommen; dieſen Theil Europa's hatte Petrus nicht beſucht, von Rom aus betrachtet, ſchien alſo dieſer Apoſtel den eigentlichen Weſten nicht beſucht zu haben. Was ließe ſich doch gegen dieſe einfache, natürliche Auffaſſung der Stelle irgend einwenden? Baur macht geltend, daß *τέρμα τῆς δύσεως* nach dichteriſchem Sprachgebrauche bloß ſoviel als *δύσις* heißen könne, allein er wird nicht in Abrede ſtellen, daß es ebenſo gut auch „der äußerſte Weſten" heißen kann, und hier liegt durchaus kein Grund vor, von der nächſten Bedeutung der Worte abzuweichen; es wird hier der Stelle bloß deßhalb die poetiſche Bedeutung des Ausdrucks aufgedrängt, um für die Hypotheſe irgend eine günſtige Chance zu gewinnen. Solcher Künſteleien hat ſich aber die hiſtoriſche Kritik zu enthalten, denn mit denſelben iſt es möglich, alle und jede Hypotheſe durchzuſetzen. Beiläufig bemerke ich hier noch, wie Schrader (Apoſtel Paulus, S. 235) die Stelle falſch verſteht. Er ſetzt nämlich ganz willkürlich das *ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν* mit *μαρτυρήσας* zuſammen und will, daß der Sinn ſey, Paulus ſey im äußerſten Weſten

geſtorben; er meint daher, wer unter dem τέρμα τῆς δύσεως an Spanien denke, müſſe annehmen, daß Paulus in Spanien den Märtyrertod geſtorben ſey; ſolle Paulus in Rom geſtorben ſeyn, ſo müſſe τέρμα τῆς δύσεως auch Italien bezeichnen. Dieß beruht aber auf einem Irrthume. Denn die Participia φορέσας, ῥαβδευθεὶς κ. τ. λ., mit denen das ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν auf einer Linie ſteht, bezeichnen nicht Momente, die Statt hatten, während Paulus ſtarb, ſondern die bereits vergangen waren als der Apoſtel Märtyrer ward, wie denn auch alle im Aoriſt ſtehen. Es kann demnach ſehr wohl das ἔρχεσθαι ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως von der vor dem Tode des Apoſtels vorhergehenden Reiſe nach Spanien verſtanden, der Tod ſelbſt aber nach Rom verlegt werden.

Nachdem wir nun ſo, von Gajus aufwärts ſteigend, die Reihe der Zeugen gemuſtert haben, ergibt ſich uns als das klare Reſultat, daß in den behandelten Stellen des Clemens und Papias ſich nichts findet, was über das in Rede ſtehende Factum Licht verbreitete, am wenigſten aber irgend etwas, das auf eine Zeit deutete, da die Sage von Petri Anweſenheit und Tod in Rom noch nicht ausgebildet geweſen ſey. Es bleiben folglich nur Dionyſius und Gajus als uralte, durchaus unverdächtige Zeugen ſtehen; dieſe laſſen ſich indeß nicht durch Künſteleien bei Seite ſchieben. Zwei gültige Zeugen reichen völlig hin, um ein Factum ſicher zu ſtellen. Werfen wir indeß einen Blick auf die ſpätere Zeit nach Gajus, ſo treten hier noch eine Menge von Zeugen aus allen Theilen der Welt auf, welche gewiß machen, daß die Anweſenheit und der Tod Petri in Rom in der ganzen Chriſtenheit geglaubt ward. Nirgends findet ſich auch nur eine Spur von einer andern Nachricht, daß Petrus etwa in Jeruſalem oder in Aegypten oder in Babylon geſtorben ſey. Allerdings nämlich läßt ſich denken, daß der Ort des Todes eines Apoſtels ganz unbekannt blieb, wenn er in einem vom großen Weltleben

entfernten Winkel der Erde ſtarb, oder daß ſich eine locale Sage vom Tode eines Apoſtels an irgend einem Orte bildete, aber daß ſich in dem erſten Jahrhunderte eine Sage dieſer Art ohne alle hiſtoriſche Begründung hätte ausbreiten können über die ganze Kirche, das iſt in der That ſchwer denkbar. Unter den Zeugen nach Gajus ſteht Origenes obenan. Baur glaubt zwar, es zweifelhaft laſſen zu dürfen, ob in der Stelle Euseb. hist. eccl. III, 1. der Bericht über Petrus dem Origenes oder vielmehr dem Euſebius angehört, der unbefangene Forſcher wird aber darin nicht den Ausdruck voller Unparteilichkeit wahrnehmen. Denn bei Gelegenheit des Zeugniſſes des Papias fand Baur es ganz in der Ordnung, daß Euſebius den Biſchof von Hierapolis als Gewährsmann anführe, nicht bloß für das in demſelben, ſondern ſogar auch für das im vorhergehenden Kapitel Erzählte, ohngeachtet dort (Euseb. hist. eccl. II, 15) Papias nur als Nebenzeuge auftrat; beim Origenes wird anders geurtheilt, bloß weil dieſe Stelle gegen die verfolgte Hypotheſe ſpricht. Wie wenn Dr. Baur die Stelle Euseb. III, 1. für ſich hätte brauchen können, wie würde da Reiche mit ſeiner Meinung gefahren ſeyn, die jetzt beifällig angeführt wird a)? Wenn ich für mich die Worte des Euſebius anführe: ταῦτα Ὠριγένει κατὰ λέξιν κ. τ. λ., ſo äußert Baur, das ſey kein Grund, ſondern eine Behauptung. Ich will demnach die Gründe, die Jeder ſich aus der einfachen und wohl verſtändlichen Anführung

a) Reiche hat übrigens (Einl. in den Brief an die Römer, S. 40) gar keinen Grund für ſeine Annahme, daß es die Worte des Euſebius und nicht des Origenes ſind, als das eine argumentum e silentio, auf deſſen Schwäche wir nicht weiter aufmerkſam zu machen brauchen, da ſonſt Euſebius in der Stelle II, 5. neben Dionyſius und Gajus gewiß auch noch Origenes als Zeugen für den Tod des Petrus in Rom genannt haben würde. Euſebius wollte aber dort offenbar bloß die älteſten ihm bekannten Zeugen namhaft machen, ſonſt hätte er noch viele anführen können.

herausnehmen kann, weiter entwickeln. Das kurze Kapitel (Euseb. III, 1) handelt von den Reiſen und Schickſalen der Apoſtel, alſo von einem und demſelben Gegenſtande. Thomas, Andreas, Johannes, Petrus und Paulus werden genannt, ohne daß ſich bei irgend einem unter den Genannten etwas bemerken ließe, das auf die Anführung der Rede eines Andern ſchließen ließe. Denn die Worte, mit denen der Name Pauli eingeführt wird: *τί δεῖ περὶ Παύλου λέγειν;* beziehen ſich bloß auf die folgende Citation aus Röm. 15, 19. und ſind folgendermaßen zu faſſen: über Paulus brauchen wir nichts hinzuzufügen, da [es ja aus der Schrift bekannt genug iſt, daß] er das Evangelium bis Illyrien verbreitet hat u. ſ. w. Hiernach folgen dann die Worte: *ταῦτα Ὠριγένει κατὰ λέξιν ἐν τρίτῳ τόμῳ τῶν εἰς τὴν γένεσιν ἐξηγητικῶν σαφῶς εἴρηται.* Hier wird alſo eine ausdrückliche Citationsformel beigebracht und es kann folglich die Frage, wie weit dieſe zurückwirkt, nicht anders beantwortet werden, als dahin: weil ſich im Frühern kein neuer Anfang nachweiſen läßt, ſo haben wir Grund, das *ταῦτα* auf die ganze vorhergehende gleichförmige Berichtsmaſſe zu beziehen; Alles, was über die fünf Apoſtel berichtet iſt, gehört demnach dem Origenes an.

Allein abgeſehen von dieſem Punkte, Baur will auch ſo der Stelle des Origenes keine Beweiskraft zugeſtehen, weil dabei ſtehe, Petrus habe gewünſcht, den Kopf nach unten gekreuzigt zu werden, wie Rufin hinzuſetzt, um nicht in Allem Chriſto gleich zu ſeyn. Zunächſt deutet Baur hier auf einen angeblichen Widerſpruch mit Tertullian hin, der ſchreibt: Petrus passioni dominicae adaequetur (adv. Marc. IV, 5), wiewohl ſchon Reiche (a. a. O.) richtig bemerkt hatte, daß dieſer ſcheinbare Widerſpruch ſich leicht löſen laſſe, indem die von Tertullian bemerkte Gleichförmigkeit der Todesart in der Kreuzigung liegt (während Paulus als römiſcher Bürger mit dem

Schwerte hingerichtet ward), die Differenz aber in der Art der Kreuzigung. Dann aber ſoll ſich in dem Wunſche, anders gekreuzigt zu werden, als der Herr, eine falſche, eines Apoſtels unwürdige Demuth zu Tage legen, welche den Bericht als eine ſpätere Sage charakteriſire. Es iſt inzwiſchen mit ſolchen Dingen eine gar eigne Sache; nach meiner Anſicht thut man wohl, ſolche rein äſthetiſche Urtheile auf geſchichtliche Thatſachen nicht influiren zu laſſen. Indeß ſehen wir davon ab; Origenes erzählt das ja nicht, daß er habe dem Herrn nicht gleich werden wollen; es iſt das lediglich eine Conjectur Rufin's. Die Worte lauten bloß: *ἀνεσκολοπίσθη κατὰ κεφαλῆς, οὕτως αὐτὸς ἀξιώσας παθεῖν.* Es könnte vielleicht ſogar das *οὕτως* bloß auf den Hauptbegriff *ἀνεσκολοπίσθη* bezogen werden, ohne daß der Nebengedanke *κατὰ κεφαλῆς* mit darin berückſichtigt wäre. Doch iſt mir das nicht wahrſcheinlich; jedenfalls aber iſt **kein Grund** für die Bitte des Apoſtels angegeben. Erwägt man, mit welchen gräßlichen Martern die Chriſten nach Tacit. Ann. XV, 44. unter Nero hingerichtet wurden, wie man durch Mannichfaltigkeit der Todesarten den römiſchen Pöbel zu ergötzen ſuchte, ſo ließe ſich denken, daß Petrus ſich die umgekehrte Kreuzigung ausgebeten hätte, um andern noch gräßlichern Qualen, wie ſie bei dieſer Verfolgung angewendet wurden, auszuweichen. Ich führe dieß nur an, um zu zeigen, daß ſich die Sache wohl anders faſſen ließe und es daher nicht angemeſſen ſeyn dürfte, ohne Weiteres jeden eigenthümlichen Zug aus der Geſchichte auszumerzen und Alles in das große Meer der mythiſchen Symbolik zuſammenzuwerfen. Uebrigens hätte es auch nicht das geringſte Bedenken, zu ſagen, daß dieſer Zug ſpätere Ausſchmückung ſeyn könnte, ohne daß dadurch das Factum des Todes Petri in Rom im Geringſten verdächtigt würde. Das könnte nur dann der Fall ſeyn, wenn das Hauptfactum auf dieſer einzigen Stelle beruhte; da aber daſſelbe ohnehin geſichert iſt, ſo kann der

Nebenzug unbedenklich aufgegeben werden. Ohne dieſes Verfahren gibt es durchaus gar keine Geſchichte, und ſo ſehr Herr Dr. Baur dagegen proteſtiren mag, er ſelbſt muß doch in geſchichtlichen Unterſuchungen nach demſelben Grundſatze verfahren, weil wir, von der heiligen Geſchichte abgeſehen, keine Zeugniſſe beſitzen, die nicht irgendwie durch die Subjectivität der Referenten alterirt wären; der Hiſtoriker hat daher eben die Aufgabe, aus den Mittheilungen verſchiedener Referenten die objective Wahrheit mit Ausſonderung der ſubjectiven Einflüſſe herauszunehmen.

An das Zeugniß des Origenes ſchließt ſich ferner das des Irenäus an, der (adv. haer. III, 1. bei Euseb. V, 8) bekanntlich mit Rom in genauer Verbindung ſtand und daher ſichere Nachrichten von da haben konnte. Er erwähnt ohne Bedenken, daß Petrus und Paulus in Rom predigten und die dortige Kirche ſtifteten. An dem Ausdrucke des Kirchenvaters θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν kann man nicht Anſtoß nehmen, wenn man erwägt, daß dadurch nur die die römiſche Kirche feſt begründende und weiter ausbreitende apoſtoliſche Wirkung bezeichnet werden ſoll, nicht aber ausgeſagt wird, daß die Apoſtel gerade die Erſtlinge der römiſchen Kirche bekehrt hätten. In ähnlicher allgemeiner Weiſe ſpricht ſich auch Clemens von Alexandrien (bei Euseb. VI, 14) über Petri Aufenthalt in Rom aus. Die Art, wie (Euseb. II, 14) der Aufenthalt Petri in Rom mit Simon Magus zur Zeit des Kaiſers Claudius in Verbindung gebracht wird, braucht nicht auf Clemens zurückgeführt zu werden (nach II, 15), ſondern kann als Erzählung des Euſebius ſelbſt gefaßt werden, ſo daß die Citation des Clemens ſich bloß auf den Bericht über die II, 15. erzählte Entſtehung des Evangeliums Marci bezieht.

Nach dieſer Reihe von Zeugniſſen, denen ſich, wie ſchon im Anfange bemerkt wird, durchaus kein gegenthei-

liges an die Seite ſtellen läßt, wird jede unbefangene Kritik, zumal da, wie oben gezeigt wurde, auch Baur's Grundanſicht von der judaiſirenden Tendenz der römiſchen Gemeine unrichtig iſt, anerkennen müſſen, daß die Anweſenheit Petri in Rom unmöglich ins Gebiet der Sage verwieſen werden darf. Je mehr unſere Zeit von der Tendenz bedroht iſt, die ideale Seite der Geſchichte auf Koſten der factiſchen geltend zu machen und Alles in Sagen und Mythen zu verflüchtigen, deſto dringender iſt die Verpflichtung echter Wiſſenſchaft, gültige Zeugniſſe hoch zu achten und ſie ſich nicht durch Hypotheſen entreißen zu laſſen.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Exegetiſche Analekten.

Von

Prof. H. C. M. Rettig.

(Beſchluß. Vergl. Theol. Stud. u. Krit. 1838. Heft 1. 2. u. 3.)

XXXIII.

Καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· Τίνος ὑμῶν υἱὸς ἢ βοῦς εἰς φρέαρ πεσεῖται, καὶ οὐκ εὐθέως ἀνασπάσει αὐτὸν [ἐν] τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου; Luc. XIV, 5. coll. XIII, 15. Matth. XII, 11.

Schon die erſten Worte dieſes Verſes geben in Anſehung der urſprünglichen Lesart Anſtoß. Die hier abgedruckte lachmann'ſche Textesconformation hat ſich der Urſprünglichkeit ſchon genähert, indem ein in dem gemeinen Texte erſcheinendes *ἀποκριθεὶς* auf die Beglaubigung durch den Vatikanus, Cantabrigienſis und andere Majuskelhandſchriften, ſo wie auf die Auctorität der Itala, der ſyriſchen, äthiopiſchen und anderer Verſionen getilgt worden iſt.

Nicht weit genug konnte, ſeinem Zwecke gemäß, Lachmann beim Folgenden vordringen. Er mußte die Worte *πρὸς αὐτοὺς εἶπεν* in *εἶπεν πρὸς αὐτοὺς* umſtellen, da die Stimmen der Handſchriften für Tilgung zu ſprechen

ſcheinen. Denn ganz abgeſehen von der Variation der Stellung, welche an und für ſich ſchon eine Hälfte der Worte als Eindringlinge verdächtigt, iſt πρὸς αὐτοὺς in dem Ingolſtadienſis (aus dem 10. Jahrh.) mit αὐτοῖς vertauſcht, und beides für die Satzesverbindung nicht nöthig. — Weit wichtiger iſt das Folgende. Die Recepta lieſt: ὄνος ἢ βοῦς. Dagegen AB und eine ganze Reihe von Majuskelhandſchriften, die ſyriſchen und andern Verſionen, auch mehrere Commentatoren, beſonders Theophylakt und Euthymius Zigabenus — leſen υἱὸς ἢ und der cambridger Codex mit ſeiner lateiniſchen Verſion ſogar πρόβατον ἤ. Auch der Stumpfſte wird durch dieſe ſonderbaren Variationen ſtutzig gemacht. Bloße Schreibfehler können bei der weiten Verbreitung der verſchiedenen Lesarten und wegen der Differenz der Schriftzüge *ΥΙ* und *ΟΝ* nicht angenommen werden. Sehr nahe liegt dagegen, daß wegen der in der Aufſchrift citirten Parallelen für υἱὸς in die Handſchriften zum Theil ὄνος aufgenommen ſeyn könne.

Der nüchterne Kritiker müßte ſich alſo zu der Annahme bequemen, υἱὸς ἢ βοῦς ſey die urſprüngliche Lesart, welche nicht bloß der angezeigten Parallelen wegen, ſondern hauptſächlich auch wegen des Befremdlichen in der Zuſammenſtellung von υἱὸς ἢ βοῦς in die Lesart ὄνος ἢ βοῦς übergegangen ſey. So ſprächen alſo äußere, wie innere Gründe für die Richtigkeit der von Lachmann in den Text eingebürgerten Lesart, welchen letzteren wir zufügen möchten, daß gewiß Niemand je auf den Gedanken gekommen ſeyn würde, ein hier urſprünglich ſtehendes ὄνος in das ſo höchſt auffallende υἱὸς zu verwandeln.

Sehr ſcharfſinnig war daher Mill's auf des Cantabrigienſis πρόβατον baſirte Vermuthung, daß hier ein ὄϊς urſprünglich geſtanden und in υἱὸς verſchrieben worden ſey. Doch wird ſchon eine Vergleichung der Züge von *ΟΙC* mit *ΥΙΟC* dieß unwahrſcheinlich machen, noch unwahrſcheinlicher das, daß weder die ο' noch das N. T.

irgend ſonſt einmal von dieſem Worte Gebrauch machen, und daß die älteſten Verſionen keine Spur von einem hier geſtandenen Schafe zeigen.

Sobald nun die Urſprünglichkeit von υἱὸς anerkannt iſt, fragt ſich weiter, wie iſt dieſe ſonderbare Zuſammenſtellung zu vertheidigen oder wenigſtens zu entſchuldigen? Daß die große Maſſe der Ausleger und Abſchreiber ſich dazu nicht im Stande gefühlt hat, geht gerade aus den Verbeſſerungsverſuchen ſelbſt hervor; und Diejenigen, welche den Text ungerüttelt ließen, haben mehr in ſtumpfer Unterwürfigkeit der geſchichtlichen Textesüberlieferung ſich gefügt, als das Anſtößige zu beſeitigen gewußt a) oder verſucht.

---

a) Auch was neuerlich Olshauſen hierüber angemerkt hat, trifft nicht zum Ziele. Er erkennt an, daß υἱὸς die bedeutendſten kritiſchen Auctoritäten für ſich habe, allein beruhigt ſich damit, daß der Zuſammenhang für ὄνος entſcheide. Er meint: „die ganze Stelle enthält einen Schluß a minori ad maius. Dazu paßt offenbar υἱὸς nicht.“ Er ſoll uns zuerſt die Nothwendigkeit der Annahme ſeines Vorderſatzes beweiſen, ſo wollen wir auch den Schlußſatz anerkennen. Wenn er ferner ſagt: „die Lesart υἱὸς konnte leicht entſtehen durch Perſonen, die dieſe Schlußart überſahen und daher meinten, die Nothwendigkeit, am Sabbath zu heilen, werde noch viel einleuchtender, wenn man das Beiſpiel von einem Kinde hernähme, das doch die Elternliebe am Sabbath zu retten unfehlbar nöthigen werde,“ ſo ſetzt dieß eine abſichtliche Correctur des Textes voraus, welche von uns ſchon mehr als einmal in Abrede geſtellt worden iſt. Alle uns bekannten Textesveränderungen ſind ſo entſtanden, daß entweder eine Erläuterung durch ſynonym geachtete Wörter oder Sätze, oder Anreihung einer Parallele aus dem A. oder N. T. durch das Schwanken der Abſchreiber, Was und Welches urſprünglich ſey, in den Text überging, einzeln oder Alles. Noch wichtiger aber iſt es, daß Olshauſen's Annahme die höchſt ſonderbare Paarung von Sohn und Ochſe durchaus nicht berührt, geſchweige denn erläutert. — Wenn übrigens Olshauſen ὄνος καὶ βοῦς „verachtete Thiere“ nennt, ſo iſt er im Irrthume. Vielmehr waren beide dem Morgenländer ſehr geachtete Thiere. Oder hat

Auch ich geſtehe meine Unfähigkeit hierzu. Doch glaube ich, daß kritiſche Hülfe nahe liegt. Die Stellen ſind zahlreich, in welchen ein ἢ eine Gloſſe ankündigt. Hatte nun Chriſtus geſagt — keineswegs in der Schlußform a minori ad maius, wie Olshauſen meint —: weſſen von Euch Sohn fällt in einen Brunnen ꝛc., und hatte er damit an einem recht ſtarken Beiſpiele die rabbiniſchen Sabbathsgeſetze ad absurdum deduciren wollen, ſo lag einem Abſchreiber nahe, durch den Zuſatz ἢ βοῦς auf XIII, 15. zurückzuweiſen, und damit anzudeuten, daß auch ein weit geringeres Object ſchon von dem Sabbathsgeſetze frei mache. Der Zuſatz ἢ βοῦς kam nun in den Text wie ſo zahlloſe andere, und ſo entſtand die mißfällige Paarung von υἱὸς und βοῦς, zu deren Heilung ſo viele Abſchreiber ihren Witz erſchöpft haben.

Viel Analogie mit der eben verbeſſerten Stelle hat in einer Beziehung die Stelle Luk. XIII, 15, in welcher wir die Worte ἢ τὸν ὄνον auch für Gloſſe halten. Im Folgenden hat ſtatt des recipirten ἐμπεσεῖται der Alexandriner *ΠΕCΕΙΤΕ*; damit würde L in ſeinem *ΠΕCΗΤΑΙ* zuſammentreffen, wenn nicht Wetſtein einziger Zeuge dieſer Leſung wäre, während Griesbach in ſeinen verſchiedenen Ausgaben und in ſeinen Symbolis ebenſowenig als Scholz in ſeiner Ausgabe ihrer irgend Erwähnung thun. Da nun auch der Cantabrigienſis *ΕΝΠΕCΕΙΤΑΙ* hat, und von allen übrigen Majuskelhandſchriften keine Variante notirt iſt, beſonders auch nicht in den drei Collationen des Vatikanus, ſo halten wir Lachmann's Leſung für eine Irrung in der Anwendung ſeiner Grundſätze.

Dagegen hat uns das Schwanken der Handſchriften in der Stellung der folgenden Worte, ſowie daß einige

---

Olshauſen ſprachwidrig das Wort verachtet, nicht mit Beziehung auf das natürliche Vergleichungsglied, nämlich andere Thiere, gebraucht?

Codices der Itala die Worte die sabbati gar nicht haben, während die alleräIteſte Handſchrift der Itala ſie doppelt hat, die Echtheit von ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου ſehr verdächtig gemacht. Uns ſcheint die urſprünglichſte Geſtalt des ganzen Verſes nunmehr folgende: Τίνος ὑμῶν υἱὸς εἰς φρέαρ ἐμπεσεῖται, καὶ οὐκ εὐθέως ἀνασπάσει αὐτόν; Denn der Zuſammenhang lehrt ſchon, daß hier nur vom Sabbathe die Rede ſey.

XXXIV.

Ὡς γὰρ ὑπάγεις μετὰ τοῦ ἀντιδίκου σου ἐπ' ἄρχοντα, ἐν τῇ ὁδῷ δὸς ἐργασίαν ἀπηλλάχθαι ἀπ' αὐτοῦ, μή ποτε κατασύρῃ σε πρὸς τὸν κριτήν. Καὶ ὁ κριτής σε παραδώσει τῷ πράκτορι, καὶ ὁ πράκτωρ σε βαλεῖ εἰς φυλακήν. Luc. XII, 58.

Die kritiſchen Verhältniſſe dieſes Verſes ſind ſehr leicht zu überſehen und der lachmann'ſche Text richtig conformirt. Nur die Auslegung des ἄρχων und κριτὴς macht einige Schwierigkeit. Jenes iſt den Auslegern ein niederes, dieſes ein höheres Gericht. Die ganze ſpätere Gerichtsverfaſſung der Juden iſt auch nach den weitläufigen Vermuthungen Tholuck's in ſeiner Auslegung der Bergpredigt (S. 180 ff.) nicht weiter, als in der von ihm angeführten Literatur gefördert. Wir werden gelegentlich auf dieſelbe zurückkommen. Hier genügt uns, was allgemeine Anerkennung hat, feſtzuhalten, daß ἄρχων ſeiner Natur nach jede obrigkeitliche Perſon — und da das Alterthum überhaupt Adminiſtrativbehörden und Juſtizbehörden nicht wie unſere Zeit unterſchied — nach Umſtänden und Zuſammenhang die adminiſtrative oder rechtſprechende Thätigkeit einer obrigkeitlichen Perſon bezeichnen könne. Wenigſtens liegt in ἄρχων ſelbſt durchaus keine Spur, daß es eine untere Gerichtsbehörde bezeichne, was man um der hier beliebten Auslegung willen bereitwillig angenommen hat.

Wird der allgemeine Begriff feſtgehalten, ſo iſt ἄρχων trotz ſeiner allgemeineren Bedeutung in unſerer Stelle ein Synonym von κριτής. Der Satz iſt demnach ſo zu faſſen: da du mit deinem Widerſacher zu dem Richter gehſt, ſo gib dir unterwegs Mühe, mit ihm ein Abkommen zu treffen, damit er dich nicht wirklich vor den Richter ſchleppt, und dieſer dann nach der Strenge des Rechts mit dir verfährt. Das κατακρίνῃ des Cantabr. und einiger Verſionen iſt ein Product der zurückgewieſenen Auslegung.

XXXV.

Εἶπεν δέ τις αὐτῷ ἐκ τοῦ ὄχλου· Διδάσκαλε, εἰπὲ τῷ ἀδελφῷ μου μερίσασθαι μετ᾽ ἐμοῦ τὴν κληρονομίαν. Ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· Ἄνθρωπε, τίς με κατέστησεν κριτὴν ἢ μεριστὴν ἐφ᾽ ὑμᾶς; Εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς· Ὁρᾶτε καὶ φυλάσσεσθε ἀπὸ πάσης πλεονεξίας, ὅτι οὐκ ἐν τῷ περισσεύειν τινὶ ἡ ζωὴ αὐτοῦ ἐστιν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ. Luc. XII, 13. 14. 15.

Sogleich in den erſten Worten weicht der Vatikanus, der zweite Wolfenbütteler (ein rescriptus aus dem ſechſten Jahrhundert) und L von der recipirten Wortſtellung ab, indem ſie αὐτῷ erſt hinter ἐκ τοῦ ὄχλου einſchieben. Dieſes Schwanken in der Stellung in den älteſten Handſchriften macht αὐτῷ verdächtig. Da der Veronenſis der Itala es ganz wegläßt, und der Corbejenſis nach Sabatier ihm beiſtimmt, ſo wird der Verdacht zur höchſten Wahrſcheinlichkeit erhoben. Dazu kommt, daß die Einſchiebung eines Caſus von αὐτὸς an vielen Stellen durch Handſchriften näher bewieſen iſt. Die Mangelhaftigkeit der Beziehung ſchien es dem Leſer abzudrängen. Bis zu dem Worte κατέστησεν ſtimmen dann alle Auctoritäten wandellos überein.

Deſto bedeutſamer und für die Textesgeſchichte belehrender iſt die Schwankung im Folgenden. Die Recepta lautet: δικαστὴν ἢ μεριστήν. Sehen wir zunächſt auf die griechiſchen Handſchriften, ſo begegnet uns, von jüngeren und werthloſeren Documenten abgeſehen, eine doppelte

Lesart, die des Vatikanus und L, welche von der Recepta nur durch Vertauſchung des δικαστὴν mit κριτὴν abweicht, und die des Cantabrigienſis, welcher im griechiſchen und lateiniſchen Texte κριτὴν ohne ein hinzukommendes ἢ μεριστὴν ſchützt. Dem Cantabrigienſis ſchließen ſich noch einige bedeutſame Auctoritäten an, beſonders der älteſte unter allen Repräſentanten der Itala, der Vercellenſis a), inſofern er wenigſtens nur Eines zuläßt, Auguſtin zum Gefährten habend, welchem δικαστὴν ἢ mangelt und das einzige μεριστὴν genüget. Doch wunderbar genug hat Tertullian gegen Markion δικαστὴν vertheidigt, im Widerſpruche mit Auguſtin, und das markionitiſche κριτὴν verworfen.

Hätten wir es einzig mit griechiſchen Handſchriften zu thun, ſo müßten wir uns dem lachmann'ſchen Texte zuneigen. Die Erſcheinung aber, daß die älteſten Documente der Itala nur ein Subſtantiv enthalten, und daß ſelbſt Tertullian, Markion und Auguſtin trotz ihrer an-

---

a) Auf den erſten Anblick wird die Behauptung, daß auch der Vercellenſis ſo leſe, den befremden, welcher ſich die Mühe nimmt, Blanchini nachzuſchlagen. Denn dort findet er eine Lücke. Allein die wenigen erhaltenen Buchſtaben erhärten, daß nur ein Wort hier geſtanden haben kann, wir laſſen vorläufig unentſchieden, ob κριτὴν oder etwas Anderes. Blanchini hat ſo drucken laſſen:

14. Qui dixit ei:
Homo, quis
. . . . . . uit
. . . . . . r vos
. . . . . m?
15. . . . . autem etc.

Die erſte defecte Zeile iſt zu ergänzen: me constituit; die zweite super vos; die dritte iudicem, divisorem, dispensatorem oder etwas der Art. Denn das iſt klar, daß eine Zeile ein iudicem aut divisorem nicht faſſen würde, weil dieſe Worte 19 Buchſtaben enthielten, eine Summe, welche eine Linie nie im Vercellenſis darbietet, während viele Linien nur 4 oder 5 Buchſtaben enthalten.

verweilten Disharmonie in dem Einfachen wenigſtens zuſammentreffen, zwingt uns um ſo mehr, in dem Einfachen auch das Urſprüngliche anzuerkennen, als 1) ſchon bei zahlreichen Gelegenheiten durch ἤ angekündigte Gloſſen nachgewieſen worden ſind, und 2) die Geneſis der verſchiedenen Lesarten leicht begriffen werden kann.

Τίς με κατέστησεν κριτὴν ἐφ' ὑμᾶς; war die urſprüngliche Lesart, wie Markion, der älteſte, auch bis in die neueſte Zeit noch vielfach verunglimpfte Zeuge, beweiſet. Schon Wyttenbach (ep. cr. p. 219) ſetzte den Unterſchied zwiſchen *δικαστὴς* und *κριτὴς* darein, daß jener nach Recht und Geſetz entſcheide, dieſer in allen übrigen Lebensverhältniſſen nach Billigkeit und Menſchenverſtand. Wurde nun *κριτὴς* hier geleſen, ſo mußte dem der griechiſchen Sprache Kundigen auffallen, daß Jeſus kein *κριτὴς* ſeyn wollte, und er mußte ſich veranlaßt fühlen, das Wort *δικαστὴς* als Synonym, welches eigentlich vom Schriftſteller gemeint ſey und habe gewählt werden ſollen, beizuſchreiben, um anzudeuten, daß Jeſus alle eigentliche Gerichtsbarkeit, nicht auch eine Schiedsrichterſchaft von ſich ablehne. Einem Anderen, in anderer Handſchrift, ſchien *μεριστὴς* der genau bezeichnende Ausdruck. Nachdem nun einmal dieſe verſchiedenen Gloſſen beigeſchrieben waren, wurde in einigen Handſchriften das einfache *κριτὴς* fortgepflanzt, D. Cant. Colb. schol. (von Markion abzuſehen); in anderen *δικαστὴν*, Tertull. 28. all. a); in anderen *μεριστὴν*, Augu-

a) Ich ſchreibe hier Scholz, Schulz und Griesbach nach, weil es ſich der Mühe ſchwerlich verlohnt, dieſes Punktes wegen die ganzen Bücher Tertullian's gegen Markion durchzuleſen. Doch geſtehe ich, theils in Sabatier nur die Stelle angezeigt gefunden zu haben: quis me iudicem constituit super vos, wobei er lib. IV. S. 723. a. citirt, theils ſelbſt mich nur an eben dieſe Stelle (Ausgabe Rigalt. S. 550. D.) zu erinnern. Iſt dieß richtig: ſo wäre auch Tertullian zu den Zeugen für die von mir für die urſprüngliche gehaltene Lesart zu zählen. Möge auch dieſe Stelle zu den Beweiſen gezählt werden, daß es mit

ſtin; in andern δικαστὴν ἢ μεριστὴν, wie in den Handſchriften des receptus; in andern κριτὴν ἢ μεριστὴν, wie in BL; in noch unbedeutenderen κριτὴν ἢ δικαστὴν oder in neuer, aus dem 58. Verſe hergeleiteter Variation ſogar ἄρχοντα καὶ δικαστήν.

Die Sache ſelbſt betreffend, ſo iſt allerdings der Conflict unſerer Stelle mit Matth. 18, 17. nicht zu überſehen. Ich bemerke hier nur im Vorbeigehen, daß ich in der angeführten Stelle V. 16. und 17. für Erweiterung des mißverſtandenen 15. Verſes, rühre ſie von einem Apoſtel oder Nichtapoſtel her, halte. Ich müßte Jeſu Geiſt ganz verkennen, wenn ich mich darin irren ſollte, daß er wenigſtens die Worte: ἔστω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης nie geſprochen haben könne. Doch hiervon zu anderer Zeit. Aeußere Gründe habe ich zwar nicht, aber nach meinem kritiſchen Gefühle iſt im Folgenden καὶ φυλάσσεσθε Gloſſe. Es ſollte das Auffallende, aber keineswegs Unanaloge ὁρᾶτε ἀπὸ ſo erläutert und erleichtert werden. Ueber καὶ als Inder Gloſſematis iſt ſchon wiederholt geſprochen. Hier iſt alſo nur auf die Structionsweiſe noch zu achten. Mark. 8, 15. enthält der gewöhnliche Text: ὁρᾶτε, βλέπετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων. Mit Recht iſt Fritzſche an dieſer Stelle angeſtoßen. Er glaubt durch Aufnahme eines καὶ aus dem Pariſinus C den Text herſtellen zu können. Mir ſcheint dort die Vulgata influirt zu haben und vielmehr, nach Anleitung der Itala (Vercellenſis, Veronenſis, Corbejenſis, Cantabrigienſis leſen alle entweder umſchreibend cavete a oder videte a) a), βλέπετε als Gloſſe zu betrachten, zumal da

der Benutzung der Väter für den Text des N. T. noch ſehr ſchlimm ſteht.

a) Mit beſtem Rechte hätte ich auch noch den griechiſchen Text des Cantabrigienſis für mich anführen können. Denn es iſt klar, daß es nur Zufall war, wenn er ὁρᾶτε, das Ungewöhnlichere, ausließ und βλέπετε wählte. Wie aber die Kritiker dazu ge-

βλέπειν mit ἀπὸ bei Mark. 12, 38. ganz ähnlich vorkommt. Noch ähnlicher iſt unſerer Stelle Matth. 16, 6, wo geradezu ὁρᾶτε καὶ προσέχετε, letzteres zuverläſſig auch wieder Gloſſe, wiewohl dort äußere Beglaubigung fehlt, geleſen wird.

Sollte in den letzten Worten des 15. Verſes eine grammatiſche Verbindung aufgeſucht werden, ſo würde dieß unmöglich ſeyn, ſobald uns geboten würde, περισσεύειν ꝛc. mit ἐκ τῶν ὑπαρχόντων zu verbinden, in der Art, daß wörtlich übertragen würde: *Nicht darin, daß Jemand Ueberfluß hat von ſeinen Gütern her, beſteht ſein Leben.* An und für ſich ſcheint die Verbindung περισσεύειν ἔκ τινος möglich, wiewohl ich kein Beiſpiel dieſes Sprachgebrauches nachzuweiſen vermag. Allein gegen dieſe Verbindung ſpricht 1) daß ἐκ τῶν ὑπαρχόντων wirklich überflüſſig iſt, weil das περισσεύειν durch den ganzen Zuſammenhang ſchon genügend als ein περισσεύειν an irdiſchem Beſitze charakteriſirt iſt; weit mehr noch 2) die unnatürliche Trennung der zuſammengehörenden Satzestheile durch ἡ ζωὴ ꝛc.

Hält man dieſe Gründe für wirklich bedeutſam gegen die vorgeſchlagene Auffaſſung, ſo muß man ohne kritiſche Hülfe die grammatiſche und ſtyliſtiſche Auflöſung der hier obwaltenden Schwierigkeiten aufgeben, oder man wird in quackſalbernde, alle Wiſſenſchaft vernichtende Exegeſe verfallen. Exempla sunt odiosa. So ſcheint es uns allerdings der Mühe werth, uns nach dem kritiſchen Zuſtand unſerer Stelle umzuſehen. Zuvörderſt hat die Lesarten ſammelnde Kritik zu den Worten ὅτι οὐκ ἐν τῷ περισσεύειν τινὶ ἡ ζωὴ durchaus keine Varianten aufgefunden. Ob hinter ζωὴ

---

kommen ſind, einmüthig nicht bloß ὁρᾶτε als im Cantabrigienſis nicht überſetzt aufzuführen, ſondern auch in den übrigen Exemplaren der Itala das videte auf βλέπετε beziehen, ſehe ich nicht ein, da ſich ſchwer dürfte ausmitteln laſſen, wenn die Schreiber videte ſchrieben, ob ſie damit ὁρᾶτε oder βλέπετε zu überſetzen beabſichtigten.

ΑΥΤΟΥ oder *ΑΥΤΩι* geleſen werden müſſe, kämpfen zahlreiche Majuskelhandſchriften, B an der Spitze, mit gleich zahlreichen Gegnern. Gewiſſermaßen als Verſöhner ſtellt ſich der griechiſche und lateiniſche Text des Cantabrigienſis dazwiſchen, beides verwerfend. An ihn ſchließen die ſyriſchen und andere Verſionen ſich an. In dem Folgenden ſchwanken die Zeugen abermals zwiſchen *ΑΥΤΩι* und *ΑΥΤΟΥ*. Auch hier iſt gewiß beides ſpäter, als die nächſtvorhergehenden Worte *ἐκ τῶν ὑπαρχόντων*.

Allein auch dieſe Worte, obgleich von allen griechiſchen Handſchriften geboten, ſcheinen mir nur eine Gloſſe zu den Worten *ἐν τῷ περισσεύειν*. Man überſah, daß *ἐν τῷ περισσεύειν* nicht mit *τινὶ* zu verbinden ſey, wo dann nothwendig *τὰ ὑπάρχοντα* oder etwas Aehnliches zugefügt ſeyn müßte, und ſetzte als Verſtändlichung *ἐκ τῶν ὑπαρχόντων* hinzu, welches ſpäter durch hinzukommendes *αὐτῷ* erweitert wurde. Wäre *τινὶ* nicht mit *ἡ ζωὴ* zu verbinden, was auch die einſahen, welche es durch das erläuternde *αὐτοῦ* oder *αὐτῷ* erweiterten, ſo müßte mindeſtens *ἐν τῷ περισσεύειν τινὰ* ſtehen. In Anſehung der ſyriſchen und äthiopiſchen Verſion bleibt wirklich ſehr zweifelhaft, ob ſie die Worte *ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ* geleſen, oder nur *περισσεύειν* durch den Zuſatz Reichthümer näher beſtimmt haben. — Wie viele derartige Fragen ſind noch durch kritiſche Ausgaben der orientaliſchen Verſionen zu beantworten?! Die urſprüngliche Leſung unſeres Textes wäre demnach:

Εἶπε δέ τις ἐκ τοῦ ὄχλου· Διδάσκαλε, εἰπὲ τῷ ἀδελφῷ μου μερίσασθαι μετ' ἐμοῦ τὴν κληρονομίαν. Ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· Ἄνθρωπε, τίς με κατέστησεν κριτὴν ἐφ' ὑμᾶς; Εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς· Ὁρᾶτε ἀπὸ πάσης πλεονεξίας· ὅτι οὐκ ἐν τῷ περισσεύειν τινὶ ἡ ζωὴ (ἐστίν??).

XXXVI.

Ueber Luk. 13, 1—9.

Ohne zunächſt auf die Frage über Echtheit oder Un-

echtheit dieſes ganzen Abſchnittes einzugehen, vielmehr vorläufig die Echtheit vorausſetzend, wollen wir auf den rechten Standpunkt der Beurtheilung des ganzen Abſchnittes, ſo wie ſeines Verhältniſſes zur Umgebung nach dem Willen des Verfaſſers oder, würde einmal ſpätere Einreihung angenommen, des Ordners zu ſetzen verſuchen.

Die gewöhnliche Anſicht geht dahin, daß die Erzählenden aus den vorher mitgetheilten Aeußerungen Jeſu Veranlaſſung zu ihrer Meldung genommen hätten. Abgeſehen von der kunſtvollen Unnatürlichkeit jenes Anreihungsverſuchs, verräth derſelbe auch Unbekanntſchaft mit dem Gebrauche der griechiſchen Sprache. Denn *παρῆσαν ἀπαγγέλλοντες* müßte, wenn auch durch kein anderes Beiſpiel die häufige Erſcheinung gleicher Zuſammenſtellung zu gleicher Bedeutung bewieſen werden könnte a), der eigenthümlichſten Natur der Worte nach ſchon heißen: die Leute, welche ihm die Meldung machten, waren zum Zwecke der Meldung gekommen, oder wörtlich: in jenem Momente waren, eben gekommen, anweſend Einige, verkündigend = in jenem Momente trafen Einige ein, verkündigend = in jenem Momente kamen Einige, um ihm zu verkündigen.

---

a) Xenoph. Cyrop. ed. Weiske. IV, 5, 22. „*Ὦ Ὑρκάνιε, ἥδομαι αἰσθανόμενος, ὅτι οὐ μόνον φιλίαν ἐπιδεικνύμενος πάρει, ἀλλὰ καὶ ξύνεσιν φαίνῃ μοι ἔχειν.*" Eiusd. Anab. VII, 7, 21. „*Ὁ δὲ Ξενοφῶν ἐλθὼν λέγει πρὸς τὸν Σεύθην· Οὐδὲν ἀπαιτήσων, ὦ Σεύθη, πάρειμι σε, ἀλλὰ διδάξων κτλ.*" und viele andere Stellen. Vorzüglich beachtungswerth ſcheint es, daß ſchon Epiphanius die Stelle ſo verſtanden hat. Bei Gelegenheit der Anführung ſolcher Stellen, welche Markion aus dem Lukasevangelium ausgeſchnitten habe, citirt er ſo: „*Ἦν παρακεκομμένον ἀπὸ τοῦ· Ἦλθόν τινες ἀναγγέλλοντες αὐτῷ περὶ τῶν Γαλιλαίων, ὧν τὸ αἷμα συνέμιξε Πιλάτος μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν.*" Das *παρῆσαν ἀπαγγέλλοντες*, in der Ausdeutung *ἦλθον ἀναγγέλλοντες*, war ihm ſo geläufig, daß er hier, wo er, wie überhaupt in dieſem ganzen Abſchnitte, wenig Werth auf Genauigkeit in den Worten legt, es geradezu vertauſcht. S.

So kann der Sprache gemäß durchaus nur der Sinn zuläſſig erachtet werden, daß Einige in der Abſicht, ihm einen gewiſſen Vorfall bekannt zu machen, zu ihm in dem Augenblicke gekommen ſeyen, in welchem er das Nächſtvorhergehende redete. Dadurch iſt jede abſichtliche Beziehung der Redenden auf die Aeußerungen der nächſtvorhergehenden Verſe ſo gewiß ausgeſchloſſen, als eine Ahnung von dem, was die Meldenden Jeſum ſprechend antreffen würden, nicht vorauszuſetzen iſt. Durch dieſe Auffaſſung gewinnt unſere Stelle eine gewiſſe Aehnlichkeit mit vielen andern Stellen des Lukas, in welchen ſehr überraſchend die Reden Jeſu oft plötzlich durch ein äußeres hinzutretendes Ereigniß unterbrochen werden. Es gehört dieß zur ſchriftſtelleriſchen Eigenthümlichkeit des Verfaſſers des dritten Evangeliums, ſeiner Darſtellung auf dieſe Weiſe eine gewiſſermaßen dramatiſche Lebendigkeit zu geben. Ueber die Bedeutung dieſer Erſcheinung für die Echtheit des ganzen Abſchnittes weiter unten Näheres.

Liegt nun, wie wir bewieſen zu haben glauben, das Motiv der Erzählung nicht in einer Beziehung auf die vorhergehenden Worte Chriſti, und wird deßungeachtet eine Abſichtlichkeit der Erzählung von dem vorgefallenen Morde der Galiläer durch die Worte des Schriftſtellers ausgeſprochen, ſo muß der Verſuch gemacht werden, aus der Darſtellung ſelbſt die Abſicht zu enthüllen; wozu es denn nach unſerem Dafürhalten auch wirklich gar nicht großer Combinationsgabe bedarf. Wir verſuchen daher zuerſt den vollen Inhalt der drei erſten Verſe unſeres Abſchnittes zu entwickeln, inſoweit Geſchichte und Archäologie uns Anleitung dazu geben.

Seitdem man die noch von Victorin Strigel, ich weiß wirklich nicht woher, angeführte Meinung, „Pilatus habe einige Galiläer getödtet und die übrigen gezwungen, beim

Ausgabe von Petavius. Colon. 1682. Vol. I. S. 314. adv. haer. 1, 3. schol. XXXVIII.

Opfer das Blut der Getödteten zu trinken" a), aufgegeben, iſt man über den Sinn der Worte: ἔμιξε μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν b) dahin einverſtanden, daß die Galiläer, während ſie mit der Darbringung von Opfern beſchäftigt waren, von Pilatus niedergemacht worden ſeyen c). Wäre man nun bereit, den Worten ὧν τὸ αἷμα Πιλάτος ἔμιξε μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν die möglich weiteſte Ausdeutung zu geben, d. h. von ihrem wörtlichen und buchſtäblichen Inhalte ganz zu abſtrahiren und in ihnen bloß eine faſt dichteriſch lebhafte Darſtellung des Ereigniſſes anzuerkennen, daß Pilatus nicht einmal durch die vorhabende heilige Handlung der Galiläer abgehalten worden ſey, ſeinen Zorn an ihnen zu ergießen: immer bleibt zweierlei feſtſtehen, 1) daß die Galiläer getödtet worden ſind, und 2) daß ſie in Jeruſalem getödtet worden ſind.

Nur Letzteres bedarf des Beweiſes, welcher bekanntlich daraus geführt wird, daß Opfer nur an dem Einheitsheiligthume des iſraelitiſchen Gottesdienſtes zuläſſig waren.

---

a) Vgl. Strigelii hypomnemata in omnes libros N. T. Lipsiae sine anno p. 139. „Sanguinem Pilatus miscuerat cum sacrificiis] Ptolemaeus Lathurus, magna multitudine Iudaeorum in acie trucidata, in finibus Iudaeae populatus est villas, et iussit occidi mulieres et infantes et dissecta eorum membra coqui. Quibus elixis et coctis vesci Iudaeos coegit. Cum hac immanitate quidam comparant crudele factum Pilati, qui aliquot Galilaeos interfecerat et caeteros coegerat, in sacrificiis interfectorum sanguinem bibere. Alii simpliciter intelligunt hanc narrationem de mixtura sanguinis humani et sanguinis pecudum, quae ipsa quoque horrenda et immanis est."

b) Mit Unrecht führt man des Vercellenſis ſuis als Zeuge für die ſonſt durch keine irgend gewichtige Auctorität empfohlene Lesart αὐτοῦ an, vergeſſend den incorrecten Sprachgebrauch der nachauguſtiſchen Jahrhunderte.

c) Vollſtändiger hätte der Schriftſteller ſchreiben ſollen: ὧν τὸ αἷμα Πιλάτος ἔμιξε μετὰ τοῦ αἵματος τῶν θυσιῶν αὐτῶν. Warum Winer nur vielleicht zu dieſer Auflöſung ſetzt, weiß ich nicht. S. Gr. 3. Ausg. S. 482.

Vgl. de Wette, Archäol. §. 196. 2. Ausg. S. 194 a). Sicherlich war es dieſer Grund, welcher ſchon Grotius, der in unſerer Stelle ſehr tief geſehen hat, leitete. Vgl. auch Joh. 4, 20.

Wollte man nun ferner ignoriren, daß damals Herodes über Galiläa herrſchte, daß alſo Pilatus keine Gewalt über Galiläer hatte, oder zugeben, daß ihm von Herodes deren Auslieferung verwilligt worden ſey, ſo wird dadurch noch immer nicht unſer Text erſchöpft, welcher durch den Zuſatz *αὐτῶν* aufs beſtimmteſte vorſchreibt, anzunehmen, daß die von Pilatus getödteten Galiläer freiwillig, um Opfer darzubringen, nach Jeruſalem gekommen ſeyen und dort, wir laſſen vorläufig unentſchieden, aus welchem Grunde, ihren Tod durch Pilatus gefunden haben. Wenn nun weiter nach den Motiven, welche den Pilatus zu dieſer Execution beſtimmten, geforſcht wird, ſo genügt nicht, eine Conjectur aufzuſtellen. Vielmehr wird die folgende Darſtellung beweiſen, daß mit hiſtoriſcher Gewißheit dieſelben aus unſerm Texte erſchloſſen werden können.

Zunächſt nämlich glauben wir aus unſerem Texte erſchließen zu können, daß nicht ein Civilverbrechen, z. B. Raub, Mord, Diebſtahl ꝛc. das Verbrechen der Getödteten geweſen ſeyn könne. Es führen uns auf dieſe Anſicht mehrere Gründe. Erſtens fragen wir billig: was hätte man für ein Intereſſe dabei haben können, Jeſu die geſetzliche Beſtrafung eines einfachen Räubers und Mörders zu melden? Etwa die Landsmannſchaft? Wie wäre wohl bei einer Diebs- oder Räuberbande der Gedanke entſtanden, in Jeruſalem Opfer darzubringen und ſich der augen-

---

a) Wenn de Wette in den von ihm angeführten Stellen (Levit. 17, 9; Deut. 12. und 16) mit Exod. 20, 21. einen Widerſpruch findet, ſo löſt ſich derſelbe ſehr leicht, wenn man dieſe Stelle mit Kap. 27. zuſammenhält, woraus hervorgeht, daß hier bis auf die Zeit der errichteten Stiftshütte proviſoriſche Anordnung getroffen werde.

ſcheinlichen Gefahr ſo muthwillig auszuſetzen? Warum hätte Pilatus in ſolchem Falle den tumultuariſchen Prozeß dem einfachen Rechtsgange vorgezogen? Zweitens aber: wie kommt Jeſus dazu, über dieſen Vorfall ſich ſo auszuſprechen, daß man ſieht, er ſetzt bei den Anweſenden Theilnahme für die Gemordeten und vielleicht gar die Anerkennung von deren Unſchuld im höheren Sinne des Worts voraus? In den Worten des 3. Verſes: δοκεῖτε, ὅτι οἱ Γαλιλαῖοι οὗτοι ἁμαρτωλοὶ παρὰ πάντας τοὺς Γαλιλαίους ἐγένοντο, ὅτι τοιαῦτα πεπόνθασιν; liegt dieſe Anerkennung deutlich ausgeſprochen.

Es bleibt ſomit nur eine Möglichkeit, ich meine die Annahme eines politiſchen Verbrechens, deſſen ſich jene Galiläer entweder wirklich ſchuldig gemacht hatten, oder deſſen ſie bei Pilatus verdächtig waren a).

Und wirklich ſtimmen auch zahlreiche äußere Umſtände mit dieſer Annahme überein, einige ſo genau, daß ohne ihre Setzung unſere Stelle beziehungsweiſe völlig unerklärt bleiben würde. Einmal nämlich waren die Galiläer zum Aufruhre mehr, als alle übrigen Juden, geneigt. Ioseph. Antiqq. 15, 11. 17, 9. 3. Act. 5, 37. Antt. 20, 5. B. Iud. 8, 1. Antt. 18, 2. Zweitens mußte allerdings, wenn eine Conſpiration von Erfolg ſeyn ſollte, dieſelbe nicht etwa in der entlegenen Galiläa realiſirt werden, ſondern in der Hauptſtadt, wo ein erfolgter glücklicher Schlag die Emancipation des ganzen Landes zu reſultiren verhieß. Drittens war keine täuſchendere Decke für ſolche Plane möglich, als etwa die Feſtzeit und das Heiligthum des Tempels,

---

a) Es iſt mehr, als abſurd, den ganzen Act gewiſſermaßen als ein Luſtſpiel des Pilatus anzuſehen, d. h. anzunehmen, daß Pilatus aus angeborner Grauſamkeit und Haß gegen die Juden (Ios. Antiqq. XVIII, 14, 1. Bell. Iud. I, 2, 8) einmal ſeine Luſt habe büßen wollen. Nicht einmal ein Nero wird ohne äußere Veranlaſſung einer ſolchen Handlung fähig ſeyn. Ganz anders iſt über eine Anzündung Roms zu urtheilen.

wo unter dem Gewühle der Millionen die Häupter verſteckt ſchienen und doch bei der allgemeinen Unzufriedenheit mit der Landesregierung ein kräftiger Aufſtand kräftige Stütze finden mußte, während die Myſterien des Tempels die dunkeln Anfänge verhüllten. Viertens erklärt ſich hieraus auch die Abſicht, welche die Leute hatten, als ſie Jeſum von dem Vorfalle in Kenntniß ſetzten. Dieß muß uns um ſo wichtiger ſeyn, als wir uns oben außer Stand ſahen, bei den gewöhnlichen Annahmen über dieſen Punkt genügenden Aufſchluß zu geben.

Man weiß aus der ganzen evangeliſchen Geſchichte, daß das jüdiſche Volk durchaus nicht von dem Gedanken loskommen konnte, daß Jeſus ein irdiſches Reich zu ſtiften beabſichtige. Darum ἤμελλον ἔρχεσθαι καὶ ἁρπάζειν αὐτὸν, ἵνα ποιήσωσιν βασιλέα; daher der glänzende Empfang und das jubelnde ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις bei dem letzten Einzuge in Jeruſalem. Was war alſo natürlicher, als daß die Bringer der Nachricht den gehofften König vor den Nachſtellungen des Pilatus dadurch zu ſchützen ſuchten, daß ſie ihm das Schickſal ſeiner Landsleute, von welchen ſie unmöglich anders urtheilen konnten, als daß ſie mit ihm verbunden geweſen, eröffneten.

So weit, nur ſo weit kann man, ſo weit kann man aber auch mit Sicherheit in der Darſtellung der geſchichtlichen Bedeutung unſerer Verſe gehen. Die haltloſen Vermuthungen, welche ſich noch ſpecieller ins Einzelne einlaſſen und poſitive hiſtoriſche Haltpunkte, z. B. Anhang an Judas Gaulonites ꝛc., entdecken wollen, überlaſſen wir der gelehrten Relation, um ſo mehr, da kein Geſchichtſchreiber des Alterthums Winke für nähere Fixirung des Ereigniſſes gibt und die Lebensgeſchichte Jeſu ſelbſt in ihren chronologiſchen Beziehungen noch ſo ungemein dunkel und ſchwierig iſt.

Dagegen dürfen wir den meſſianiſchen und religiöſen Charakter und Werth unſerer Stelle durchaus nicht unbe-

rückſichtigt laſſen. Wir müſſen bei dieſem Geſchäfte von den vorausgeſendeten Erörterungen ausgehen. Wir täuſchen uns wohl nicht, wenn wir bei Jeſu die Kenntniß der Abſicht, welche die Berichtbringer leitete, vorausſetzen. Bei dieſer Vorausſetzung befremdet es uns gewiß auf den erſten Blick, daß Jeſus derſelben keine Rechnung trägt, vielmehr ſcheinbar eine wo nicht heterogene, ſo doch ferner liegende Frage anreihet. Der aufmerkſamere Beobachter wird aber ſehr bald mehreres Analoge zu dieſer Erſcheinung entdecken. Als man ihm den Zinsgroſchen zeigte, lehnt er die weltliche Beziehung, in welche man ihn bringen wollte, ab; als Nikodemus aus ſeinen Machtthaten den jüdiſchen Meſſias erſchließen will, verlangt er deſſen Wiedergeburt; vor dem Gerichte erkennt er nur die Abſicht, ein himmliſches Reich zu ſtiften, an; mit einem Worte, überall, wo er zum irdiſchen Meſſias herabgezogen werden ſoll, hat er nichts Dringlicheres, als entweder ſtillſchweigend durch poſitives Hervorheben eines religiös-ſittlichen Elementes, oder geradezu durch Verneinung ſeine Beziehung zu einem irdiſchen Meſſiasreiche abzuweiſen.

Demnach kann der Sinn, die Bedeutung der Worte Jeſu im zweiten Verſe keine andere ſeyn, als eine Erweckung von dem fleiſchlichen Meſſiasſinne durch Ablenkung und Hinlenkung auf das ſittliche Bedürfniß zu erzielen. Er mißbilligt indirect die Unternehmung der Galiläer. In den Worten: wenn ihr nicht Buße thut, werdet ihr alle auf ähnliche Weiſe umkommen, iſt klar ausgeſprochen, daß ſolche Unternehmungen nicht im Geiſte Jeſu ſeyen. Umgeſtaltung des inneren Menſchen heiliget allein ſo, daß auch das Aeußere dadurch nothwendig verklärt wird. Wie wenig die äußere Umgeſtaltung allein bedeute und Beſtand habe, lehrt keine Zeit deutlicher, als das letzte halbe Jahrhundert.

Den anthropologiſch-moraliſchen Inhalt unſerer Stelle angehend, ſo iſt 1) klar, daß die allgemeine Sündhaftigkeit

der Menſchen anerkannt wird und zum Bewußtſeyn gebracht werden ſoll, das einzige Mittel, Glauben zu bewirken, 2) daß unglückliche äußere Schickſale von Chriſto nie als Maßſtab der Sündhaftigkeit betrachtet werden. Nur unſer eigenes Bewußtſeyn iſt berechtigt, einen Zuſammenhang zwiſchen unſern äußeren Schickſalen und unſerer Sündhaftigkeit anzuerkennen.

In der Kleinkritik unſeres Abſchnittes möchte ich noch Folgendes bemerken: 1) ὁ Ἰησοῦς wird nach bewährten Zeugen fallen (V. 2); 2) im dritten Verſe wollte es das Ungefähr, daß ich vor Einſicht der kritiſchen Quellabdrücke den ſcholziſchen Text nachſah, und ich ſtaunte über die auffallende Abweſenheit des μὴ im Vercellenſis, Veronenſis u. ſ. w. Bald belehrte ich mich jedoch, daß Scholz beim Abſchreiben des griesbach-ſchulziſchen Textes und Apparates ſich vergriffen und auf die Verneinungspartikel übergetragen habe, was nur von ἀλλὰ gelte. Demzufolge halten wir ἀλλ' wirklich für unecht, zumal die Verbindungsloſigkeit die Einfügung deſſelben zu fordern ſchien. 3) Ob μετανοῆτε oder μετανοήσητε zu leſen ſey, läßt das Zeugniß der Handſchriften ſchwankend. Leitet mich mein Gefühl richtig, ſo iſt hier V. 3. und 5. erſteres vorzuziehen, weil allerdings das Ungewöhnliche des Präſens zur Emendation verführte, die lateiniſche Verſion in ſolchen Dingen kein gültiger Zeuge iſt, und Vatikanus erwieſen, ſo wie C wahrſcheinlich, und außerdem alle Alexandriner es bieten. 4) Im vierten Verſe muß καὶ zwiſchen δέκα und ὀκτὼ fallen. 5) In allem Uebrigen trete ich der lachmann'ſchen Textesconformation bei, doch mit der Beſchränkung, daß wegen Variation der Handſchriften in der Stellung von πεφυτευμένην und καρπὸν im 5. Verſe beide Worte als unecht aus dem Texte entfernt werden müſſen.

Jetzt erübrigt noch, die Echtheit und Urſprünglichkeit des ganzen Abſchnitts ins Auge zu faſſen. In den kritiſchen Ausgaben des N. T. wird derſelbe nämlich als im

Evangelium Markion's nach dem Zeugniſſe des Epiphanius und Tertullian fehlend angegeben. Vorerſt iſt dieſe Angabe dahin zu beſchränken, daß **Tertullian** mit keinem Worte der Stelle in lib. IV, 30. gegen Markion Erwähnung thut. Sein Zeugniß iſt alſo rein negativ, d. h. **wenn anderwärtsher bewieſen werden könnte, daß die behandelte Stelle im Evangelium Markion's geſtanden, ſo würde die Eigenthümlichkeit der Disputation Tertullians gegen Markion durchaus nicht Veranlaſſung ſeyn, ein Fehlen unſeres Abſchnittes bei Markion anzunehmen.**

Damit ſind wir ganz auf die Ausſage des **Epiphanius** beſchränkt. Seine Worte ſind folgende (ed. **Petav.** 2da. Vol. I. p. 314): *Ἦν παρακεκομμένον ἀπὸ τοῦ· Ἦλθον ἀναγγέλλοντες αὐτῷ περὶ τῶν Γαλιλαίων, ὧν τὸ αἷμα συνέμιξεν Πιλάτος μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν, ἕως ὅπου λέγει περὶ τῶν ἐν τῷ Σιλωὰμ δέκα ὀκτὼ ἀποθανόντων ἐν τῷ πύργῳ, καὶ ὅτι ἐὰν μὴ μετανοήσητε, καὶ ἕως τῆς παραβολῆς τῆς συκῆς, περὶ ἧς εἶπεν ὁ γεωργὸς, ὅτι σκάπτω, καὶ βάλλω κόπρια, καὶ ἐὰν μὴ ποιήσῃ, ἔκκοψον.* Zunächſt iſt nun klar, daß die lateiniſche Verſion dieſer Stelle, welche Manchen einzig vorgeſchwebt zu haben ſcheint, gänzlich falſch iſt a). Die einzige ſprachlich zuläſſige Ueberſetzung iſt folgende: Es war weggeſchnitten (nämlich in dem von den Markioniten gebrauchten Evangelium) von dem Satze an: *ἦλθόν τινες ἀναγγέλλοντες αὐ-*

---

a) Die Ueberſetzung lautet bei Petavius ſo: „Sustulerat ex illo loco: **Venerunt quidam nunciantes ipsi de Galilaeis, quorum sanguinem miscuerat Pilatus cum sacrificiis eorum**, usque ad ea, quibus de octodecim illis est sermo, qui ruina turris oppressi sunt. Item, nisi poenitentiam egeritis usque ad parabolam ficus, de qua dixit agricola: **fodiam et mittam stercora: et si non fecerit: excide.**"

τῷ περὶ τῶν Γαλιλαίων, ὧν τὸ αἷμα συνέμιξεν Πιλάτος μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν bis zu dem Orte, wo er ſpricht (nämlich Jeſus) in Beziehung auf die 18 in Siloam in dem Thurme Sterbenden: *καὶ ὅτι ἐὰν μὴ μετανοήσητε*, d. h. bis zu der Parabel von dem Feigenbaume, in Beziehung auf welchen der Landmann ſagte: ich grabe und gebe Dung, und wenn er nicht bringt, ſo haue ihn ab.“ So iſt alſo gewiß, daß die Parabel von dem Feigenbaume nicht auch gefehlt hat; denn ſeiner Natur nach iſt ἕως nie bis incluſive, ſondern bis zu.

Verzeihlich iſt die Mißdeutung obiger Worte, wenn man nur ſie vor Augen hat; völlig unverzeihlich, wenn man erwägt, daß Epiphanius ſpäter bei Gelegenheit der Widerlegung noch einmal (S. 336) auf dieſelben zurückkommt und wirklich in der Widerlegung die Parabel vom Feigenbaume gar nicht berührt. Seine Worte ſind: *Τούτων πάντων ἐποιήσατο τὴν ἀφαίρεσιν ὁ συλήτης, κρύψας ἀφ᾽ ἑαυτοῦ τὴν ἀλήθειαν, διὰ τὸ τὸν κύριον συμπεφωνηκέναι τῷ καλῶς δικάσαντι τοὺς τοιούτους Πιλάτῳ, καὶ ὅτι καλῶς οἱ ἐν τῷ Σιλωὰμ ἀπέθανον ἁμαρτωλοὶ ὄντες καὶ ὑπὸ θεοῦ οὕτως τιμωρηθέντες. Ὅταν δὲ ῥαδιουργήσωσί τινες βασιλικὰ προστάγματα, ἀπὸ τῶν ἀρχείων* a) *τὰ ἀντίγραφα προφερόμενα ἠσφαλισμένως ἔχοντα ἐλέγχει τοὺς ἄφρονας. Οὕτως καὶ ἀπὸ τοῦ βασιλικοῦ οἴκου, τουτέστι τῆς ἁγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας προφερόμενον τὸ εὐαγγέλιον ἐλέγχει τοὺς ἀφανιστὰς τῶν καλῶν ἐνδυμάτων μύας* b).

---

a) Ich habe keinen Anſtand genommen, des Dionyſius Petavius Verbeſſerung *ἀρχείων* ſtatt *ἀρχαίων* in den Text aufzunehmen, wiewohl mir noch nicht ganz klar iſt, ob nicht der alte Gebrauch auch die Form *ἀρχαῖον* ſtatt *ἀρχεῖον* rechtfertige. S. den Anhang zu der petav'ſchen Ausgabe des Epiphanius S. 78.

b) Hahn in ſeinem Evangelium Marcion's in ſeiner urſprünglichen Geſtalt ꝛc. (S. 175) urtheilt anders, und zwar ſo (S. 175. b): „Die Stelle kann nichts anders heißen, als: es war weggeſchnit-

Durch die bisherige Unterſuchung iſt bewieſen, daß Epiphanius die erſten 5 Verſe unſeres Abſchnittes in dem Evangelium des Markion nicht gefunden hat und daß er dieſen Mangel einer willkürlichen Auslaſſung des Markion zuſchreibt; ferner iſt unzweifelhaft, daß jene 5 Verſe zur Zeit des Epiphanius in den kirchlichen Handſchriften des Lukas ſtanden. Fragt man nach dem Inhalte jener Verſe, ſo wird der Unbefangene leicht anerkennen, daß derſelbe mit anderweiten Aeußerungen Chriſti ſo auffallend übereinſtimmt, daß es eine bewundernswürdige Tiefe der Auffaſſung von Chriſti Geiſt und Leben bedurft hätte, um dieſe Erzählung ſo in ſeinen Geiſt hinein zu erfinden oder zu lügen. Wenn daher der umgekehrte Fall ſtattfände, daß Markion allein dieſe 5 Verſe hätte, während alle Evangelien keine Spur derſelben trügen, ſo würde ich kein Bedenken tragen, in ihnen einen außerkanoniſchen Beitrag zur Geſchichte Jeſu Chriſti anzuerkennen; gerade ſo wie alle Zeugniſſe gegen die Echtheit der Geſchichte von der Ehebrecherin bei Johannes mich nie dazu beſtimmen werden, ein erdichtetes Factum in derſelben zu finden.

---

ten von der Stelle an: es kamen Einige, welche ihm meldeten von den Galiläern, deren Blut Pilatus mit ihren Opfern vermiſcht hatte, bis dahin, wo er ſpricht von den achtzehn zu Siloam, welche durch den Thurm umkamen, und daß, wenn ihr euch nicht beſſert, — und bis zum Gleichniſſe von dem Feigenbaume, von dem der Weingärtner ſprach: ich grabe und werfe Dünger, und wenn er nicht geben wird — ſo haue ab. Epiphanius wiederholt ἕως, um den ganzen Inhalt der weggeſchnittenen Stelle in ihren einzelnen Theilen bemerklich zu machen." Gewiß falſch. Vielmehr ſind die letzten Worte hier hinzugefügt von Epiphanius, damit nicht eine Verwechſelung mit einer andern Feigenbaumsgeſchichte des Evangeliums, welche viel gefeierter und bekannter iſt, ſtattfinden möge. Auch das iſt Hahn entgangen, daß ὅτι, wie ſich die alten Grammatiker gewöhnlich ausdrücken, hier redundirend ſteht, d. h. die eigenen Worte eines Andern als folgend ankündigt. Der Ueberſetzer des Epiphanius hat dieß richtig gehalten, während ſpätere Lateiner quod oft ähnlich gebrauchen.

Es ſcheint dieſe Beobachtung keineswegs günſtig für Markion zu ſprechen; ſie ſcheint das Urtheil des Epiphanius von willkürlicher Verſtümmelung des Evangeliums Lukas durch Markion zu erhärten. Allein näher betrachtet, gewinnt doch Alles eine andere Geſtalt. Es kann durchaus nicht in meiner Abſicht liegen, die ſchwierige und durch gelehrte Unterſuchungen ſehr verwickelt gewordene Frage von der Geſchichte des Evangeliums der Markioniten hier aufzunehmen. Obwohl ich mit Schulz in Breslau eine neue unparteiſche und auf wiſſenſchaftlich conſtituirten Text des Epiphanius und Tertullian baſirte Unterſuchung gar nicht für überflüſſig halte, beſonders ſeit Mayerhoff ſo geiſtreich in ſeiner Einleitung in die petriniſchen Schriften die Tradition von Ausarbeitung der Apoſtelgeſchichte durch Lukas wankend gemacht hat, ſo ſoll doch hier nur unſer Abſchnitt ganz geſondert betrachtet werden.

Einmal fragt ſich: finden ſich in den von Markion dem Evangelium belaſſenen Reſten Spuren einer Lücke? Mir ſcheint durchaus: nein! Viel leichter wollte ich in dem ganzen 12. Kap. eine fragmentariſche Compoſition anerkennen, als in der Verbindung des 12. Kap. mit dem 6. Verſe des dreizehnten. Denn unzweifelhaft iſt die Parabel 13, 6 ff. nur Erläuterung von 12, 57. 58. 59. Ich kann wohl dem Leſer und mir den Nachweis erſparen. Zweitens fragt ſich: welche Gründe hatte Markion zur Vernichtung der erſten fünf Verſe des 13. Kapitels? Epiphanius gibt ſie ſo an: *διὰ τὸ τὸν κύριον συμπεφωνηκέναι τῷ καλῶς δικάσαντι τοὺς τοιούτους Πιλάτῳ, καὶ ὅτι καλῶς οἱ ἐν τῷ Σιλωὰμ ἀπέθανον ἁμαρτωλοὶ ὄντες καὶ ὑπὸ θεοῦ οὕτως τιμωρηθέντες*, d. h. da Markion die Vorſtellung eines gerechten Gottes, als Richters, im Chriſtenthume überhaupt verwarf, ſo ſey ihm hier anſtößig geweſen, daß Jeſus des Pilatus Urtheil gebilligt und damit erklärt habe, der Gott des N. T. ſtrafe allerdings nach Verdienſt. Nun wird auf der einen Seite die antinomi-

ſtiſche Richtung Markion's von uns durchaus nicht geleugnet, auf der andern Seite möge uns aber auch Niemand verargen, wenn wir bei den von allen alten und neuern Beobachtern zugeſtandenen ausgezeichneten Talenten Markion's ſchwer oder vielmehr nicht begreiflich finden, daß derſelbe nach Tertullian's und Epiphanius Zeugniſſe ſo viele Stellen, welche von der göttlichen Gerechtigkeit und Chriſti Richteramt handeln, ſtehen gelaſſen habe und gerade die vorliegenden Verſe ausgeſchnitten haben ſolle, welche in Wahrheit ohne alle Künſtelei eine Erklärung nicht bloß zulaſſen, ſondern verlangen, welche mit den markionitiſchen Anſichten durchaus nicht in Conflict kommt. Jeder Beſonnene muß nämlich eine an *μετάνοια* geknüpfte und durch Mangel derſelben bedingte Strafandrohung in Chriſti Worten anerkennen. Wie leicht mußte es Markion werden, dieſen Gedanken in der Weiſe feſtzuhalten, daß er Jeſum auf den Strafer Demiurgos und deſſen Stellung im markionitiſchen Syſteme Rückſicht nehmen ließ.

Bei der Dunkelheit und Unſelbſtſtändigkeit der metaphyſiſchen Speculationen Markion's läßt ſich zwar nicht durchaus über dieſen Punkt aufs Klare kommen. Allein die beſonnenſten Forſcher ſtimmen doch darin überein, daß er gelehrt habe: es werde, durch den Demiurg vermittelt, über alle die einſt ein Gericht gehalten werden, welche nicht durch den Glauben an Chriſtus von des Demiurg Gewalt befreit ſeyen a). Demnach hätte alſo in Markion's Geiſte

a) Hahn, das Evangelium Marcions in ſeiner urſprünglichen Geſtalt ꝛc. Königsb. 1823. S. 80: „Die Ungläubigen und Ungehorſamen nimmt der gute Gott nicht an, ſondern überläßt ſie ihrem Schickſale beim gerechten Gotte, das ſie ſich ſelbſt wählen, ohne daß er ſie ſtraft: er kann nur erlöſen und ſelig machen, er richtet nicht = negative, nicht poſitive Strafen." Ebenda S. 62: „Nach Marcions Lehre ſtraft freilich der gute Gott nicht poſitiv, ſondern bloß negativ, indem er die, welche ihn nicht erkennen und ihm nicht glauben wollen, nur nicht Theil nehmen läßt an der Erlöſung, ſondern ſie ihrem Gotte, bei

Chriſtus hier geſagt: wenn ihr nicht glaubet, ſo bleibt ihr in des Demiurg Gewalt, des gerechten und ſtrengen Richters nach Verſchuldung, oder wie es bei anderer Gelegenheit heißt: wer nicht glaubet, iſt ſchon gerichtet (ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται· ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται (Joh. 3, 18).

Das Reſultat iſt: die vorliegende Stelle begründet durch ſich durchaus keinen Verdacht, daß Markion ſie abſichtlich aus ſeinem Codex ausgemerzt habe. Vielmehr würden, da die Handſchriften unſeres Lukas von Epiphanius an alle die Stelle enthalten, einige Möglichkeiten bleiben: 1) die Stelle ſey ſpäterer Zuſatz, jedoch ein geſchichtlich-wahrer; 2) Markion hatte eine kürzere Zuſammenſtellung evangeliſcher Geſchichten, unſerem Lukas ähnelnd. Nur wenn ſich dieſe zwei Sätze durchaus nicht mit den Geſetzen der Wahrſcheinlichkeit vertrügen, könnte verſucht werden, zu dem Verworfenen der Interpolation zurückzukehren, wenn es nachzuweiſen gelänge, daß obige Darſtellung aus dem Geiſte des markionitiſchen Syſtems nicht genüge, oder hiſtoriſch das Factum der Verſtümmelung durch Markion erwieſen würde.

dem ſie bleiben wollen, und mit ihm ihrem Schickſal überläßt." Wirklich wird in dieſem Geiſte Luk. 12, 46. nach Tertullians eigenem Zeugniſſe der Satz erklärt: segregabitur et pars eius cum infidelibus ponetur, Worte, welche ſich in Markion's Evangelium unbeſtritten vorfanden. Zu Luk. 12, 47. 48. läßt Hahn des Tertullian Anmerkung gelten, welcher dem unvorbereiteten Knechte die Streiche im Sinne Markion's von dem Weltſchöpfer, dem gerechten Gotte, geben läßt. S. Hahn S. 172. — Wie inconſequent Hahn verfahre, daß er deßungeachtet (S. 175) behauptet, die ganze Stelle Luk. 13, 1—9. ſtimme nicht zu Markion's Syſteme, und davon einen Grund für die Behauptung herleitet, daß Markion unſeren Lukas abſichtlich verſtümmelt habe, bedarf nicht erſt des Beweiſes. Uebrigens mag über die markionitiſche Lehre auch der einſtimmende Neander in ſeiner genetiſchen Entwickelung ꝛc. und in ſeiner Kirchengeſchichte verglichen werden.

2.

Ermahnungen des Propheten an Ebuſerr [a]
aus
dem im J. 1240 zu Tehran gedruckten Ainul-haiwet, d. i. Quell des Lebens, betitelten Werke Mohammed Bakir's,

überſetzt von

v. Hammer Purgſtall [b]).

---

1. Bewahre was ich dir anempfehle, damit du glücklich ſeyeſt in dieſer und jener Welt. O Ebuſerr! zwei Güter ſind's, um welche die meiſten Menſchen wetteifernd buhlen: Geſundheit und Muße; benütze fünf Dinge vor fünf Dingen: deine Jugend vor dem Alter, deine Geſund-

---

a) Ebuſerr, d. i. der Vater der Ameiſen, weil alle ſeine Kinder von kleiner Statur, iſt unter den Gefährten Mohammed's der, welcher bei den Schii wegen ſeiner Anhänglichkeit an Ali im größten Anſehn ſteht. Sein ganzer Name iſt Dschende Ben Dschenadet el Ghaffari. (S. Kamus, Conſtantinop. Ausgabe. I. B. S. 866.)

b) Der hochberühmte und verdienſtvolle Kenner des Morgenlandes wollte durch Einſendung des folgenden Beitrags für die theologiſchen Studien und Kritiken dem ſeit einer langen Reihe von Jahren befreundeten Unterzeichneten ſeine beſondere Theilnahme an dem glücklichen Fortgange der Zeitſchrift bethätigen. Der chriſtlich-theologiſche Leſer wird dieſe orientaliſche Gabe mit Intereſſe und Dank aufnehmen, indem er ſich dabei ſeiner von Gottes Gnade beſtimmten Geburt und Erziehung in der einzig wahren Heilslehre der ungetrübten Offenbarung um ſo lebhafter erfreut, aber auch die durch die Menſchenhand erbaute Mauer des Islam unaufhaltbar hindurchdringenden Strahlen der göttlichen Weisheit bewundert.

F. W. C. Umbreit.

heit vor deinem Erkranken, deinen Wohlſtand vor deiner Armuth, deine Muße vor deiner Beſchäftigung, dein Leben vor deinem Tode. O Ebuſerr! hüte dich etwas durch Hoffnung hinauszuſchieben, denn dieſer Tag iſt dein und nicht der folgende; wenn dir der morgige wird, ſo ſey morgen wie heute, und wenn dir der morgige nicht wird, ſo wird es dich nicht reuen den heutigen verloren zu haben. O Ebuſerr! wie viele haben auf den künftigen Tag gerechnet, ohne daß ſie den heutigen vollendet und den morgigen erwartet, ohne daß ihnen derſelbe geworden. O Ebuſerr! wenn du betrachteſt des Todes Eilen, wirſt du nicht in leerer Hoffnung und eitlem Wahne weilen. O Ebuſerr! ſey in der Welt wie ein Fremder oder Wanderer, und zähle dich zu den Gefährten des Grabes. O Ebuſerr! am Morgen ſprich nicht zu dir ſelbſt vom Abend, und am Abend ſprich nicht zu dir ſelbſt vom Morgen; nimm von deiner Geſundheit vor deiner Krankheit, von deinem Leben vor deinem Tode, denn du weißt nicht, welchen Namen du morgen haben wirſt (ob unter den Auserwählten, ob unter den Verdammten). O Ebuſerr! gib Acht, daß du nicht niederſtürzeſt von der Ehre, ohne daß dir Rückkehr möglich wäre, und ohne daß dich dein Nachfolger lobte über das, was er als deine Verlaſſenſchaft erprobte, und ohne daß der, zu dem du gehſt (dein Herr), deine Beſchäftigungen gutheißen möchte. O Ebuſerr! ich habe noch kein Feuer geſehen wie das der Hölle, vor dem Einer flöhe und dabei ſchliefe, und ich habe noch keinen Genuß geſehen wie den des Paradieſes, den Einer begehrte und dabei ſchliefe. O Ebuſerr! ſey geiziger mit deinem Leben, als mit deinem Gelde. O Ebuſerr! erwartet Einer von Euch vielleicht den Wohlſtand, der ihn gehorſam gegen Gott mache, oder die Armuth, die ihn Gottes vergeſſen mache, oder die Krankheit, die ihn verderbe, oder das Alter, welches ihn ſchwäche, oder den Tod, der ihn ſchnell zerbreche, oder den Dedſchal (Vorläufer des jüngſten

Gerichtes), der ein verborgenes Uebel, oder die Stunde des jüngſten Gerichts, und dieſe iſt das Schrecklichſte und Bitterſte.

2. O Ebuſerr! der Schlimmſte der Menſchen iſt bei Gott am Tage der Auferſtehung der Wiſſende, der durch ſeine Wiſſenſchaft nicht nützt; wer die Wiſſenſchaft bloß deßhalb begehrt, daß die Geſichter der Leute ſich zu ihm wenden, wird den Duft des Paradieſes nicht einhauchen. O Ebuſerr! wer die Wiſſenſchaft treibt um damit die Menſchen zu betrügen, wird den Duft des Paradieſes nicht einhauchen. O Ebuſerr! wenn du gefragt wirſt um das, was du nicht weißt, ſo ſage: ich weiß es nicht, damit du gerettet werdeſt von dem, was auf verkehrte Lehre folgt; ertheile dem Menſchen keine Entſcheidung über das, was du nicht weißt, damit du gerettet werdeſt von der Pein Gottes am Tage der Auferſtehung. O Ebuſerr! an jenem Tage werden Bewohner des Paradieſes auf Bewohner der Hölle ſchauen und ſagen: was hat euch in die Hölle gebracht, während wir ins Paradies eingegangen durch die Trefflichkeit euerer Erziehung und eueres Unterrichts? ſie werden antworten: wir befahlen das Gute und thaten es nicht.

3. O Ebuſerr! du biſt im Uebergang der Tage und Nächte, mit deren Verlauf die Termine abnehmen, und die Handlungen (in der Rolle der beiden Schutzengel) aufgezeichnet werden, und der Tod kömmt ſchnell, wer Gutes ſäet, wird Gutes ernten, wer Böſes ſäet, wird Reue ernten, und Jeder erntet, was er geſäet.

4. O Ebuſerr! dem Langſamen wird ſeinen Antheil kein Schnellerer ablaufen, und der Gierige wird nicht erlangen was ihm nicht beſtimmt, wer gibt, dem wird Gott geben, und wer Böſes abwehrt, von dem wird Gott Böſes abwehren.

5. O Ebuſerr! die Gottesfürchtigen ſind Herren (Seide) und die Geſetzgelehrten ſind Wegweiſer (Kaide) und ihr Umgang iſt Vortheil. Der Rechtgläubige ſieht ſeine Sün-

den, wie einen Felſen, der auf ihn zu fallen droht, und der Ungläubige ſieht dieſelben wie eine Fliege, die ihm an der Naſe vorbeifliegt. O Ebuſerr! wenn Gott (Er werde gebenedeiet und erhöhet!) das Gute eines Dieners will, ſo macht Er ihm ſeine Sünden ſichtbar vor ſeinen Augen, und ſein Verbrechen ſchwer und ſchwierig, wenn Er aber ſeinem Diener Böſes will, ſo macht Er ihn ſeiner Sünden vergeſſen. O Ebuſerr! betrachte nicht die Kleinheit derer, ſondern die Größe deſſen, wider den du dich empört. O Ebuſerr! die Angſt des Gläubigen über ſeine Sünden iſt größer, als die des Sperlings, der ins Netz gefallen. O Ebuſerr! der, deſſen Worte mit ſeinen Handlungen übereinſtimmen, wird glückſelig ſeyn, und der, deſſen Handlungen im Widerſpruche mit ſeinen Worten, wird ſich zu Grunde richten. O Ebuſerr! mancher Mann wird ſich ſeiner Nahrung durch ſeine Sünde berauben.

6. O Ebuſerr! laß ab von dem, was dir nicht nützt, und ſprich nicht von dem, was dich nicht befriedigt; bewahre deine Zunge wie dein Gold. O Ebuſerr! Gott der Allerhöchſte wird eine Schaar ins Paradies einführen, und wird ſie mit Gnaden überhäufen, ſo daß ſie das Uebermaß derſelben faſt traurig machen wird, und ober ihnen auf höheren Stufen wird eine Schaar ſeyn, die, wenn ſie jene ſieht, ſagen wird: o Herr! dieß ſind unſere Brüder, mit denen wir in der Welt waren, und die du uns vorgezogen; Gott wird ſagen: ei! ei! welcher Abſtand! ſie hungerten, als ihr ſatt waret, und ſie durſteten, als ihr getränkt waret, und ſie ſtanden im Gebete, als ihr ſchliefet, und ſie mühteten ſich ab, als ihr euch bequem machtet.

7. O Ebuſerr! Gott der Allerhöchſte hat die Erfriſchung meines Auges ins Gebet geſetzt, und mir daſſelbe lieb gemacht, wie dem Hungrigen die Speiſe, und dem Durſtigen das Waſſer; wenn der Hungrige ißt, wird er geſättigt, wenn der Durſtige trinket, wird ſein Durſt gelöſcht, aber ich werde nicht geſättiget durch das Gebet. O Ebuſerr!

Gott der Höchſte hat Jeſus, den Sohn Maria's, mit enthaltſamen Leben geſandt, mich hat Er aber geſandt mit reinem geradem Glauben, mit der Liebe zu den Frauen und Wohlgerüchen, und hat die Erfriſchung meines Auges geſetzt ins Gebet. O Ebuſerr! wenn ein Mann binnen Tag und Nacht ſich zwölfmal zum Gebete niederwirft und wieder aufſteht, außer dem vorgeſchriebenen (fünfmaligen) Gebete, ſo hat er ein Recht auf ein Haus im Paradieſe. O Ebuſerr! ſo lange du im Gebete biſt, klopfſt du an das Thor des Königs, des Allzwängenden, und wer lange an das Thor des Königs klopft, dem wird zuletzt aufgethan. O Ebuſerr! kein Gläubiger ſteht betend, über den nicht Gnaden ausgegoſſen würden zwiſchen ihm und dem höchſten Throne Gottes, und dem nicht ein Engel beigegeben wäre, der ruft: Menſchenſohn! wenn du wüßteſt, was für dich im Gebete liegt, und zu wem du feheſt, ſo würdeſt du zu beten nicht aufhören.

8. O Ebuſerr! Wohl den Inhabern der Fahnen am Tage des jüngſten Gerichtes, ſie werden dieſelben tragen und damit vorausgehen den Menſchen; dieſe Inhaber der Fahnen ſind die, ſo hienieden vorausgehen in die Moſcheen früh und ſpät. O Ebuſerr! das Gebet iſt die Säule der Religion, doch die Zunge (welche das Glaubensbekenntniß ausſpricht) iſt größer; das Almoſen löſcht die Sünde aus, doch die Zunge iſt größer.

9. O Ebuſerr! die Entfernung einer Stufe von der andern im Paradieſe iſt die des Himmels von der Erde; der Diener Gottes wird ſeine Augen erheben, denn Licht wird ihm in dieſelben ſtrahlen, von welchem ihm faſt das Sehen vergehen wird; ſich fürchtend wird er ſagen: was iſt das? man wird ihm ſagen: es iſt das Licht deines Bruders. — Wie? wird er ſagen, mein Bruder N. N. mit dem ich Alles gemeinſam unternahm in der Welt, iſt auf dieſe Art ausgezeichnet worden! Man wird ihm ſagen: er war trefflicher als du in ſeinen Handlungen, dann aber

wird ſich im Herzen (des Fragenden) Ruhe und Ergebung verbreiten, ſo daß er zufrieden.

10. O Ebuſerr! die Welt iſt der Kerker des Rechtgläubigen und das Paradies des Ungläubigen; der Rechtgläubige erwacht in derſelben jeden Morgen traurig; wie ſollte er nicht traurig ſeyn, Gott der Höchſte hat ihm gedroht, daß er in die Hölle eingehen werde, und hat ihm nicht verſprochen, daß er aus derſelben herausgehen werde; in der Welt befallen ihn Krankheiten, Trübſale, Dinge, die ihn zürnen und kränken, ohne daß ihm Einer helfe; er hofft in dieſer Traurigkeit auf Gottes Lohn, und er wird nicht aufhören traurig zu ſeyn bis er die Welt verläßt, dann erſt wird er zur Ruhe und Gnade gelangen. O Ebuſerr! kein Dienſt iſt Gott dem Herrn ſo genehm, als lange Traurigkeit.

11. O Ebuſerr! wem immer Wiſſenſchaft verliehen ward, die ihn nicht weinen macht, verdient in Wahrheit, daß ihm Wiſſenſchaft gegeben werde, die ihm zum Handeln nichts nützt. Gott der Allerhöchſte hat die Gelehrten beſchrieben, indem Er geſagt: ſie, denen die Wiſſenſchaft gegeben worden vor dem (Mohammed), wenn ihnen der Koran vorgeleſen wird, fallen ſie nieder auf ihr Knie anbetend und ſagen: Preis ſey unſerem Herrn für das, was er verſprochen und was er gethan, ſie fallen nieder auf ihr Knie, weinend und voll Demuth. O Ebuſerr! wer weinen kann, weine, wer nicht weinen kann, durchdringe ſein Herz mit Traurigkeit um zu weinen; die Hartherzigen ſind weit von Gott, doch ſie verſtehen es nicht.

12. O Ebuſerr! Gott (ſey gebenedeit und erhöht!) ſagt: ich vereine in Meinen Dienern nicht doppelte Furcht und doppelte Sicherheit; wenn er ſicher in der Welt, werde ich ihm Furcht einflößen am Tage des Gerichts und wenn er mich fürchtet in der Welt, werde ich ihn ſicher machen am Tage des Gerichts. O Ebuſerr! wenn ein Mann gute Werke thut, gleich denen von ſiebzig Propheten, ſo

halte er dieſelben für gering und fürchte ſich, daß er nicht gerettet werde von dem Böſen des Tages des Gerichts. O Ebuſerr! dem Diener werden am Tage des Gerichts ſeine Sünden vorgehalten werden, und er wird ſagen: ich fürchtete mich vor denſelben und es wird ihm verziehen werden. O Ebuſerr! ein Mann wird Gutes thun und ſich auf daſſelbe ſtützen, und Sünden für läßliche halten bis er zu Gott kömmt, der ihm zürnen wird; ein Mann wird Böſes thun und ſich von ſelben trennen, und wird zu Gott dem Allerhöchſten kommen ſicher am Tage des Gerichts. O Ebuſerr! (ſprach der Prophet) ein Diener wird ſündigen und ins Paradies eingehen, und ich ſprach (zu dem Propheten) wie wird dieß ſeyn? ich beſchwöre dich bei meinem Vater und meiner Mutter, o Gottes=geſandter! er ſprach: die Sünde wird zwiſchen ſeinen Augen feſtgeſtellt ſeyn, er wird ſich von ihr abwenden zu Gott dem Allerhöchſten und er wird ins Paradies ein=gehen. O Ebuſerr! der Starke iſt der, welcher ſeine Seele abmüht, und handelt in Bezug auf das, was nach dem Tode, und der Schwache iſt der, ſo ſeinen Begierden nach=gibt und Sicherheit begehrt von Gott dem Allerhöchſten.

13. O Ebuſerr! ich ſchwöre bei Gott, in deſſen Hand die Seele Mohammed's, wenn die Welt bei Gott nur ſo=viel werth wäre, als die Flügel einer Mücke oder Fliege, ſo würde er von derſelben dem Ungläubigen keinen Trunk Waſſers geben. O Ebuſerr! die Welt iſt verflucht, ver=flucht iſt was in derſelben, ausgenommen was Gottes Angeſicht ſucht, und nichts iſt Gott dem Herrn verhaßter als die Welt, Er erſchuf ſie, dann wandte er ſich von ihr ab, ſchaut ſie nicht an und wird ſie nicht anſchauen bis an den Tag des Gerichtes; nichts iſt Gott dem Höchſten wohl=gefälliger als der Glaube an Ihn, und die Unterlaſſung deſſen, was Er zu unterlaſſen befohlen. O Ebuſerr! Gott (Er werde gebenedeit und erhöht!) hat meinem Bruder Jeſus geoffenbart: „o Jeſus! liebe nicht die Welt, denn

ich liebe ſie nicht, liebe die andere Welt, denn ſie iſt das Haus der Rückkehr.“ O Ebuſerr! Gabriel kam zu mir mit den Schätzen der Welt, auf geſprenkeltem Maulthiere, er ſprach zu mir: o Mohammed! dieſe ſind die Schätze der Welt, und ihr Beſitz wird dir nichts mindern von deinem Verdienſte bei Gott; ich ſagte: geliebter Freund Gabriel! ich bedarf derſelben nicht, wenn ich ſatt bin, danke ich meinem Herrn, und wenn ich hungrig bin, ſo bitte ich Ihn. O Ebuſerr! wenn Gott einem ſeiner Diener Gutes will, ſo macht Er ihn gelehrt in der Religion, und abgeſchieden von der Welt, und gibt ihm die Einſicht in die Gebrechen ſeiner Seele. O Ebuſerr! kein Diener (Gottes) lebt abgeſchieden von der Welt, in deſſen Herz Gott nicht befeſtigte Weisheit und dieſelbe nicht ſprechen ließe durch deſſen Zunge, und ihn nicht erkennen ließe die Gebrechen der Welt, mit ihren Uebeln und Heilmitteln, und den er nicht aus derſelben herauszöge, ſicher ins Haus des Heils. O Ebuſerr! wenn du ſiehſt, daß dein Bruder abgeſchieden von der Welt, ſo höre ihn an, denn er wird dir Weisheit einflößen. Ich ſprach: O Gottesgeſandter! wer iſt der Abgeſchiedenſte der Menſchen? er ſprach: der, welcher nicht vergißt der Gräber und des zu Staubwerdens, der den Schmuck der Welt aufgibt, der das Bleibende dem Vergänglichen vorzieht, der den morgigen Tag nicht zu den ſeinen rechnet, und der ſich vorbereitet zum Tode.

14. O Ebuſerr! Gott (Er werde gebenedeiet und erhöhet!) hat mir nicht geoffenbaret, daß ich Geld und Gut ſammeln ſoll, ſondern Er hat mir geoffenbaret: „Lobpreiſe deinen Herrn und ſey von den vor Mir ſich Niederwerfenden, und diene deinem Herrn bis zu dir komme augenſcheinliche Ueberzeugung.“ O Ebuſerr! ich trage grobe Kleider, ſitze auf der Erde und lecke meine Finger (beim Eſſen) und reite einen Eſel ohne Sattel, laſſe einen anderen nach mir folgen. Wer nicht nach meiner Sunna (nach meinen Reden und Handlungen) Verlangen trägt,

iſt nicht von den Meinen. O Ebuſerr! die Liebe der Güter und Ehren richtet in der Religion eines Mannes größere Verheerung an, als zwei grimme Wölfe in einer Schafhürde, die darinnen würgen bis zum Morgen; was bleibt davon wohl übrig?

15. O Ebuſerr! die Welt beſchäftiget die Herzen und Leiber. Gott (Er werde gebenedeiet und erhöhet!) wird Rechenſchaft fordern von dem rechtmäßig erworbenen Gute, wie ſollte er nicht Rechenſchaft fordern von dem unrechtmäßig erworbenen? O Ebuſerr! ich habe von Gott begehrt, daß Er dem, der mich liebt, nur dürftigen Unterhalt gebe, und dem, der mich haßt, viele Güter und Kinder.

16. O Ebuſerr! wohl denen, welche ſich entziehen dieſer Welt, ſich nach der anderen ſehnend; ſie nehmen die Erde zum Teppich und den Staub zum Bette, das Waſſer ſtatt Wohlgerüchen (um ſich damit von böſen Gerüchen zu reinigen), die heilige Schrift zum Unterkleide, die Gebete zum Oberkleide. Sie leihen in dieſer Welt nur auf Zinſen für die andere. O Ebuſerr! die Saat der anderen Welt ſind gute Handlungen, und die Saat dieſer ſind Güter und Kinder.

17. O Ebuſerr! mein Herr hat mir Kunde gegeben und geſagt: „bei Meiner Ehre und Majeſtät, meine Diener werden bei mir durch nichts ſo großen Lohn erreichen, als durch das Weinen, ich werde ihnen einen Pallaſt erbauen auf den höchſten Stufen des Paradieſes, in welchem ſie keine anderen Gefährten haben ſollen.“ Ich ſprach: o Prophet Gottes, welche der Rechtgläubigen ſind die fündigſten? er ſprach: die des Todes am öfterſten erwähnen und am beſten darauf vorbereitet ſind. O Ebuſerr! wenn das Licht Gottes in das Herz eingeht, ſo erweitert ſich das Herz und dehnt ſich aus; ich ſprach: was iſt das Zeichen hievon? du wolleſt es mir ſagen beim Leben meines Vaters und meiner Mutter! o Gottesgeſandter? Er ſprach: die

Neigung zum Hauſe der Ewigkeit, die Zuflucht (zu Gott) vor dem Hauſe eitlen Wahnes, die Vorbereitung zum Tode ehe er kömmt.

18. O Ebuſerr! fürchte Gott und zeige nicht den Menſchen, daß du Gott fürchteſt, in der Abſicht, daß ſie dich hören ſollen, während dein Herz laſterhaft. O Ebuſerr! in allen Dingen nähere Abſicht (dich Gott zu nähern) im Schlafen und im Eſſen. O Ebuſerr! in deiner Bruſt wohne Ehrfurcht vor der Majeſtät Gottes, erwähne ſeiner nicht wie die Ungläubigen deſſelben bei Gelegenheit des Hundes erwähnen, indem ſie ſagen: Gott wolle ihn verderben! und wie die Ungläubigen Gottes bei Gelegenheit des Schweines erwähnen, indem ſie ſagen: Gott wolle es verderben!

19. O Ebuſerr: Gott der Herr hat Engel, welche ſtehen aus Furcht vor ihm mit aufgehobenem Kopfe, bis daß erſchallen wird der Gerichtsposaune letzter Ruf; da werden ſie insgeſammt ſagen: Preis Dir und Lob Dir, wir haben Dir nicht gedient, wie wir Dir hätten dienen ſollen! und wenn ein Mann das Verdienſt guter Werke von ſiebzig Propheten für ſich hat, ſo wird daſſelbe ihm leicht dünken vor der Heftigkeit deſſen, was er ſehen wird an jenem Tage, und wenn ein Eimer ſüdenden Höllenbrodems ausgegoſſen würde im Orient, ſo würden die Schädel davon aufwallen im Occident, und wenn die Hölle aufathmen wird (am Tage des Gerichts), ſo wird kein Cherubim und kein Engel ſeyn, der nicht niederfiele auf die Knie und ſagte: O Herr! meine Seele! meine Seele! ſelbſt Abraham wird ſeines Sohnes Iſaac vergeſſen und ſagen: O Herr! ich bin dein Freund Abraham, vergiß mich nicht.

20. O Ebuſerr! wenn eine von den Frauen der Bewohner des Paradieſes von dem Himmel niederſähe auf die Erde in finſterer Nacht, ſo würde die Erde mehr davon erleuchtet werden, als von dem Lichte des Mondes wann er voll, und ihr Wohlgeruch würde alle Bewohner der

Erde durchdüften, und wenn ein Kleid von den Kleidern der Bewohner des Paradieſes ausgebreitet würde auf Erden, ſo würden die es ſähen darüber den Verſtand verlieren und den Anblick nicht aushalten.

21. O Ebuſerr! dämpfe deine Stimme bei Leichen, im Kampfe und bei der Leſung des Korans; wenn du einer Leiche folgſt, ſo folge ihr betrachtend und demüthig, und denke, daß du ihr bald folgen wirſt ins Grab.

22. O Ebuſerr! wiſſe, in Euch ſind zwei übele Eigenſchaften: das Lachen ohne Urſache, und die Trägheit ohne Vergeſſenheit.

23. O Ebuſerr! zwei kurze Beugungen (Rikaat) beim Gebete mit Betrachtung verrichtet, ſind beſſer als wenn du eine Nacht ſtehend im Gebete zubringſt mit abweſendem Herzen. O Ebuſerr! die Wahrheit iſt bitter und ſchwer, das Eitele hingegen iſt leicht und ſüß, und oft zieht die Luſt einer Stunde lange Traurigkeit nach ſich. O Ebuſerr! ein Mann hat nicht die Tiefen der Rechtswiſſenſchaft ergründet, bis ihm alle Menſchen vor Gott nicht dünken wie Maulthiere, und er nicht mit Rückblick auf ſeine Seele ſich als den verächtlichſten derſelben erblickt. O Ebuſerr! Keiner hat Antheil am wahren Glauben, bis er nicht alle die, ſo thöricht in ihrer Religion, als Verſtändige erblickt in ihrer Welt.

24. O Ebuſerr! rechne mit deiner Seele ehe man mit dir rechnet am Tage des Gerichts, denn deine Rechnung wird leichter ſeyn, und wiege deine Seele ehe ſie gewogen wird, und bereite dich zur Veröffentlichung deiner Handlungen vor, ehe dieſelben veröffentlichet werden am Tage, wo du vor Gott nichts verheimlichen kannſt.

25. O Ebuſerr! ſchäme dich vor Gott, ich ſchwöre bei Ihm, in deſſen Hände meine Seele, ich ermangle nicht, wann ich das heimliche Gemach betrete, mein Kleid über meinen Kopf zu ziehen aus Schaam vor den zwei Engeln, die mit mir. O Ebuſerr! (ſprach der Prophet) willſt du

ins Paradies eingehen? — Ja! ſprach ich, ſo wahr mein Vater und meine Mutter deine Opfer seyn ſollen! — Er ſprach: ſo kürze deine Hoffnung und ſtelle dir den Tod vor Augen und ſchäme dich vor Gott, wie es ſich ziemt. Ich ſagte: o Gottesgeſandter! wir ſchämen uns alle vor Gott; Er ſagte: nicht ſo iſt die wahre Scham. Die wahre Scham vor Gott beſteht darin, daß du nicht vergeſſeſt der Gräber, des Staubes und des Unterleibs und deſſen was darin (des Bauches und der Schamtheile), daß du nicht vergeſſeſt des Kopfes und deſſen was daran (der Augen und Ohren). Wer die höchſte Stufe der anderen Welt erreichen will, der entſage dem Schmucke dieſer, und wenn du ſo biſt, wirſt du werden ein Heiliger Gottes.

26. O Ebuſerr! Gott belohnt die Rechtlichkeit ſeines Dieners an deſſen Kindern und Kindeskindern, und bewahrt ihn im Kreiſe ſeiner Familie und im Kreiſe ſeiner Nachbarn, ſo lange er unter ihnen.

27. O Ebuſerr! dein Herr (Er werde geehrt und erhöht!) rühmt ſich gegen die Engel dreier Perſonen, zuerſt des Mannes, der in der Wüſte das Gebet ausruft und daſſelbe verrichtet. Da ſagt dein Herr zu den Engeln: ſchaut auf meinen Diener, der betet, ohne daß ihn Einer ſieht; da ſteigen ſiebzigtauſend Engel nieder und beten hinter ihm und flehen für ihn um Gottes Verzeihung bis an den nächſten Morgen. — Der zweite Mann (deſſen ſich der Herr gegen die Engel rühmt) iſt der, welcher aufſteht bei der Nacht und allein betet, und ſich niederwirft und einſchläft, während er ſich niederwirft; da ſagt der Allerhöchſte: ſchaut auf meinen Diener, deſſen Geiſt bei mir, während ſein Leib niedergeworfen; der dritte Mann iſt der in der Schlacht kämpft, nachdem ſeine Gefährten entflohen, und feſtſteht und todt ſchlägt bis er todt geſchlagen wird.

28. O Ebuſerr! Keiner legt ſeine Stirne anbetend nieder in einem Winkel aus den Winkeln der Erde, dem nicht

dieſer Winkel Zeugniß gäbe am Tage der Auferſtehung; und es iſt keine Station, auf der ſich Leute niederlaſſen, welche nicht denſelben am folgenden Morgen Gutes wünſchet oder fluchet (je nachdem ſie auf derſelben gebetet oder nicht). O Ebuſerr! es iſt kein Morgen und kein Abend, an welchem nicht die Länderſtrecken (die Thalwinkel und Stationen) einander zurufen: O Nachbarin! iſt nicht an dir vorübergegangen Einer, der Gottes erwähnt, oder der ſeine Stirne anbetend auf dich gelegt; wenn dann eine der Länderſtrecken Ja ſagt, ſo freut ſie ſich deſſen und iſt ſtolz auf dieſen Vorzug vor den übrigen.

29. O Ebuſerr! als Gott, deſſen Preis erhöhet werde! die Erde und was darauf erſchuf, war kein Baum, der nicht den Menſchenkindern, die zu demſelben kamen, Nutzen geſpendet hätte, und die Erde und die Bäume hörten nicht auf ihnen Nutzen zu ſpenden, bis das Laſterhafte ſich des großen Wortes vermeſſen: Gott hat einen Sohn angenommen; da ſchauerte die Erde auf und die Bäume wurden ihres Nutzens beraubt.

30. O Ebuſerr! die Erde weint über den Rechtgläubigen, wann er geſtorben durch vierzig Morgen.

31. O Ebuſerr! wann ein Diener Gottes in der Wüſte ſich mit Waſſer oder (in Ermangelung deſſelben) mit Sand reinigt, und das Gebet ausruft und daſſelbe verrichtet, befiehlt Gott, Er werde geehrt und erhöhet! den Engeln ſich hinter Ihm in Reihen anzuſtellen, in Reihen unabſehbar auf beiden Seiten, ſie beugen ſich, wann er ſich beugt, und werfen ſich nieder, wann er ſich niederwirft, und ſagen zu ſeinem Gebete: Amen. O Ebuſerr! der zum Gebete aufſteht ohne das Eſan (der Gebetausruf), mit dem verrichten das Gebet ſeine beiden Schutzengel.

32. O Ebuſerr! der Jüngling, der Gottes willen der Welt entſagt und ihren Poſſen, und ſeine Jugend im Gehorſame Gottes zubringt, dem wird Gott den Lohn von zwei und ſiebzig Wahrhaftigen geben. O Ebuſerr! der ſo

unter den Gott Vernachläſſigenden Seiner erwähnt, iſt wie ein Streiter unter Fliehenden.

33. O Ebuſerr! ein frommer Geſellſchafter iſt beſſer als die Einſamkeit, und die Einſamkeit iſt beſſer als das Schweigen, und das Schweigen iſt beſſer als böſes Gerede. O Ebuſerr! nimm keinen Geſellſchafter als einen Gläubigen, und iß dein Mahl in Gottesfurcht, iß nicht die Speiſe der Laſterhaften. O Ebuſerr! iß die Speiſe desjenigen, den du liebeſt Gottes wegen, und iß die Speiſe desjenigen, der dich liebet Gottes wegen.

34. O Ebuſerr! Gott (Er werde geehrt und erhöhet!) befindet ſich bei der Zunge jedes Sprechenden; deßwegen fürchte er Gott und wiſſe was er ſpricht. O Ebuſerr! gib auf übermüthige Rede; dir genüge die Rede, womit du deine Nothdurft erreicheſt. O Ebuſerr! dem Manne genügt als Lüge, wenn er Alles wieder erzählt, was er hört. O Ebuſerr! nichts verdient länger eingekerkert zu ſeyn, als die Zunge.

35. O Ebuſerr! es gehört zur Majeſtät Gottes des Allerhöchſten zu ehren den Moslim mit grauem Barte, zu ehren die Träger des Korans, welche nach demſelben handeln, und zu ehren gerechten Sultan.

36. O Ebuſerr! der Diener hört nicht auf von Gott ebenſo weit entfernt zu ſeyn, als ſeine Eigenſchaften ſchlecht.

37. O Ebuſerr! gutes Wort iſt Almoſen, jeder Schritt zum Gebete iſt Almoſen. O Ebuſerr! wer immer dem Rufe zum Gebete folgt, und in Flor bringt die Moſcheen Gottes, deſſen Lohn iſt das Paradies. Ich ſprach: bei meinem Vater und bei meiner Mutter, o Gottesgeſandter! wie ſollen wir in Flor bringen die Moſcheen Gottes? er ſprach: dämpfe in derſelben deine Stimme, und beſchäftige dich darin nicht mit Eitelem, und treibe darin nicht Handel und Wandel, und ſpreche nicht unnütze Worte, ſo lange du darinnen biſt, und wenn du ſo nicht thuſt, ſo trifft am jüng-

ſten Tage der Vorwurf nur deine Seele. O Ebuſerr! Gott der Allerhöchſte gibt dir ſo lange du in der Moſchee ſitzeſt für jeden Odemzug eine Stufe im Paradieſe, und es beten über dich die Engel, und für jeden Odemzug, den du darin holeſt, ſind dir zehn gute Werke zugeſchrieben, und zehn deiner Sünden werden ausgelöſcht. O Ebuſerr! weißt du wohl, weßhalb dieſer Vers des Korans vom Himmel geſendet worden (der 200. der III. Sura): O ihr, die ihr glaubt, harret geduldig aus und robothet (rabithu), und fürchtet den Herrn, damit es euch wohl ergehe! ich ſagte: Nein! mein Vater und meine Mutter ſeyen dir geopfert! der Gottesgeſandte ſagte: dieſer Vers ward gegeben für die, ſo geduldig ausharren in der Moſchee von einer Gebetszeit zur andern. O Ebuſerr! die vorgeſchriebene Waſchung und die Erfüllung aller Sünden derſelben gilt für Sühnung der Sünden, und der häufige Beſuch der Moſcheen gilt für Roboth (im heiligen Kriege). O Ebuſerr! Gott (Er werde gebenedeiet und erhöhet!) ſagt: die liebſten der Diener ſind mir, die ſich gegenſeitig lieben, rechtmäßigen Erwerbes willen, und deren Herzen den Moſcheen zugewandt, und die um Verzeihung ihrer Sünden flehen am Morgen, ſie ſind es, derenthalben ich, wenn ich den Bewohnern der Erde eine Strafe ſenden will, dieſelbe abwende. O Ebuſerr! alles Sitzen in der Moſchee iſt leer und eitel, das Dreier ausgenommen, das des Koransleſers, das des Gotterwähnenden und das des um Wiſſenſchaft Fragenden.

38. O Ebuſerr! handle mit Gottesfurcht und verwende mehr Fleiß darauf, als auf Handlungen anderer Art, denn nicht gering iſt die Handlung mit Gottesfurcht, und wie wenig ſind der Handlungen, die Gott wohlgefällig. Gott (Er werde geehrt und erhöht!) ſagt, daß er nur die Handlungen der Gottesfürchtigen annimmt. O Ebuſerr! ein Mann iſt nicht von den Gottesfürchtigen bis er nicht mit ſeiner Seele rechnet ſchärfer, als mit ſeinem Geſell-

ſchafter, bis er nicht weiß, woher ſeine Speiſe, woher ſein Trank, woher ſeine Kleidung, ob auf rechtmäßigem Wege oder auf unrechtmäßigem Wege erworben. O Ebuſerr! wenn Einem nichts daran liegt, wie er ſein Gut erwirbt, ſo wird Gott dem Geehrteſten und Höchſten nichts daran liegen, von welcher Seite er ihn in die Hölle eingehen mache. O Ebuſerr! wen es freuet, daß er der Geehrteſte der Menſchen ſey, der fürchte Gott den Allerhöchſten. O Ebuſerr! der Liebſte von Euch iſt Gott dem Allerhöchſten, der ſeiner am öfterſten erwähnt, und der Geehrteſte von Euch bei Gott dem Allerhöchſten iſt der Gottesfürchtigſte, und am ſicherſten wird gerettet von den Peinen Gottes, der ihn am ſtärkſten fürchtet. O Ebuſerr! die Gottesfürchtigen ſind die, welche Gott den Allerhöchſten fürchten einer Sache willen, die ſie zweifeln machen könnte. O Ebuſerr! wer Gott gehorcht, der hat Gottes oft erwähnt, wie wenig er auch gebetet, gefaſtet und den Koran geleſen haben möge. O Ebuſerr! die Wurzel der Religion iſt die Eingezogenheit, und der Gipfel derſelben der Gehorſam. O Ebuſerr! ſey eingezogen, ſo wirſt du aus allen Menſchen am meiſten Gott dienen, das Beßte eurer Religion iſt die Eingezogenheit. O Ebuſerr! die Trefflichkeit der Wiſſenſchaft iſt beſſer, als die Trefflichkeit des Gottesdienſtes, und wiſſe, daß, wenn ihr betet, bis daß ihr krumm wie ein Bogen, und wenn ihr faſtet, bis daß ihr dünn wie eine Sehne, ſo wird es euch nichts nützen ohne Eingezogenheit. O Ebuſerr! die Eingezogenen, Zurückgezogenen in der Welt ſind die Heiligen Gottes fürwahr.

39. O Ebuſerr! wer nicht am Tage des Gerichts mit drei Eigenſchaften kömmt, iſt verloren; ich ſprach: ich beſchwöre dich bei meinem Vater und meiner Mutter, welche ſind dieſe drei? Er ſprach: die Eingezogenheit, welche ihn zurückhält von dem was Gott verboten, die Sanftmuth womit er abwehrt die Unwiſſenheit des Blöden, das gute Naturel womit er die Menſchen freundlich behandelt.

40. O Ebuſerr! wenn es dich freuet der Stärkſte der Menſchen zu ſeyn, ſo vertraue auf Gott, und wenn es dich freuet der Geehrteſte der Menſchen zu ſeyn, ſo fürchte Gott, und wenn es dich freuet, daß du der Wohlhabendſte der Menſchen ſeyeſt, ſo halte dich an das, was in der Hand des Allerhöchſten, feſter, als an das, was in deiner Hand. O Ebuſerr! wenn alle Menſchen dieſen Vers des Korans (aus dem 2. und 3. der LXV. Sura) zur Richtſchnur ihrer Handlungen nähmen, ſo wird ihnen derſelbe genügen: „Wer Gott fürchtet, dem wird er einen Ausgang eröffnen und Unterhalt geben, worauf er nicht rechnet, und wer auf Gott vertraut, für den ſorgt er, denn Gott wird gelangen an ſein Geſchäft; Gott hat geſetzt jedem Dinge Beſtimmung." O Ebuſerr! Gott, deſſen Preis erhöhet werde! ſpricht: bei Meiner Ehre und bei Meiner Majeſtät, Mein Diener wird Meine Luſt nicht vorziehen ſeiner Luſt, ohne daß ich Zufriedenheit einflöße ſeiner Seele und ihn beruhige über die Sorgen der anderen Welt, und ohne daß Himmel und Erde ſeine Nahrungsſorgen verbürgen, und ohne daß ich für ſeine Nahrung ſorge und ihm den Gewinn jedes Kaufmannes zuwende.

41. O Ebuſerr! wenn der Menſchen Sohn auch vor dem ihm beſtimmten Unterhalte flöhe wie vor dem Tode, ſo wird ihn jener doch erreichen wie dieſer.

42. O Ebuſerr! ich werde dir einige Worte lehren, die dir nützen bei Gott dem Allerhöchſten, ich ſagte: ja wohl, o Gottesgeſandter! und er ſprach: bewahre die Gebote Gottes, ſo wirſt du Ihn ſtets vor dir finden, erkenne Gott, wenn es dir wohl geht, damit Er dich erkenne, wenn es dir ſchlimm geht. Wenn du um etwas bitteſt, ſo bitte Gott den Allerhöchſten, und wenn du um Hilfe feheſt, ſo flehe zu Gott; die Feder des Looſes ſchreibt Alles was ſeyn wird bis zum Tage der Auferſtehung, und wenn alle Menſchen ſich bemühten, dir in etwas zu nützen, was dir

nicht zugeſchrieben, ſo vermöchten ſie es nicht, und wenn ſie ſich bemühten, dir in etwas zu ſchaden, was Gott nicht auf deinen Namen geſchrieben, ſo vermöchten ſie es nicht. Biſt du im Stande, zu handeln gegen Gott den Allerhöchſten mit Ergebung und gewiſſer Einſicht, ſo thue es, und kannſt du es nicht, ſo ſey geduldig, denn in der geduldigen Ertragung deſſen, was man verabſcheuet, iſt großes Gut, Hilf' iſt mit Geduld, Freud' mit Leid und mit Schwerem Leichtes.

43. O Ebuſerr! begnüge dich mit dem Wohlſtande, den dir Gott verliehen, ich ſagte: O Prophet Gottes, worin beſteht das? Er ſprach: in einem Biſſen des Morgens und des Abends; wer mit dem zufrieden, was Gott ihm an Unterhalt beſchieden, der iſt der Wohlhabendſte der Menſchen.

44. O Ebuſerr! Gott (Er werde geehrt und erhöht!) ſagt: Ich nehme nicht an das Wort des Weiſen, deſſen Sorgen und Luſt wo andershin gerichtet ſind, als nach Mir, wenn aber ſeine Sorge und Luſt gerichtet ſind nach dem, was Ich liebe und was Mir wohlgefällig, ſo wandle ich ſein Stillſchweigen in Lob, und erkenne ſein Anſehen, wenn er auch nicht ſpricht. O Ebuſerr! Gott (Er ſey gebenedeiet und erhöhet!) ſieht nicht auf euer Aeußeres und euer Gut, ſondern auf eure Herzen und Handlungen. O Ebuſerr! die Gottesfurcht ſitzt hier, und zeigte auf ſeine Bruſt.

45. O Ebuſerr! hüte dich vor übler Nachrede, denn ſie iſt ärger, als Hurerei; ich ſprach: wie ſo, o Gottesgeſandter? ich beſchwöre dich bei meinem Vater und meiner Mutter! und er ſprach: der Mann, der hurt, wendet ſich zu Gott und Gott wendet ſich zu ihm, aber die üble Nachricht wird nicht verziehen, bis ſie nicht verziehen der, den ſie trifft. O Ebuſerr! den Moslim zu binden, iſt Laſter, wider ihn zu kämpfen, iſt Unglaube, ſein Fleiſch zu eſſen, iſt Empörung wider Gott, ſein Gut iſt heilig wie ſein

Blut; ich ſprach: o Gottesgeſandter! worin beſteht die üble Nachrede? Er ſprach: darin, daß du deines Bruders erwähneſt in dem was zu verabſcheuen; ich ſprach: o Gottesgeſandter! wenn dieſes aber wirklich an ihm. Er ſprach: wiſſe, wenn du deſſen erwähneſt was wirklich an ihm, ſo iſt es üble Nachrede, und wenn du Uebles ſagſt, was nicht an ihm, ſo iſt's Verleumdung. O Ebuſerr! wer ſeinem Bruder übel nachredet, den wird Gott der Höchſte, der Geehrteſte vom Feuer nicht befreien. O Ebuſerr! wer ſeinem Bruder Moslim, dem übel nachgeredet wird, helfen kann und ihm hilft, dem hilft Gott in dieſer und in der andern Welt, und wer ihn erniedrigt, wenn er ihm helfen kann, den erniedrigt Gott in dieſer und in der andern Welt.

46. O Ebuſerr! ins Paradies wird nicht eingehen der Wortverdreher, ich ſprach: wer iſt der Wortverdreher? Er ſprach: der Zwiſchenträger. O Ebuſerr! der Zwiſchenträger wird nicht Ruhe finden vor den Peinen Gottes, des Geehrteſten, des Höchſten in der anderen Welt.

47. O Ebuſerr! wer zwei Geſichter und zwei Zungen hat in dieſer Welt, den wird in der Hölle das Feuer mit zwei Zungen lecken.

48. O Ebuſerr! die Handlungen dieſer Welt werden Gott vorgetragen von einem Freitage zum andern, am Montag und Donnerſtag; Gott verzeiht jedem ſeiner rechtgläubigen Diener außer dem, der im Hader mit ſeinem Bruder, und Gott ſagt: laßt die Handlungen dieſer beiden bis ſie ſich verſöhnen! O Ebuſerr! hüte dich deinen Bruder zu fliehen, denn deine Handlung wird genehmigt, ſo lange du ihn fliehest. O Ebuſerr! ich verbiete dir, deinen Bruder zu fliehen, und wenn es durchaus ſeyn muß, ſo fliehe ihn nicht länger als drei Tage; wer ſtirbt, während er ſeinen Bruder flieht, dem iſt das Feuer der Hölle beſſer.

49. O Ebuſerr! wer ihm verlangt, daß ihm die Männer ſtehend gehorchen ſollen, dem iſt ein Sitz bereitet in

dem ewigen Feuer. O Ebuſerr! wer ſtirbt, während in ſeinem Herzen ein Sonnenſtäubchen von Hochmuth, wird keinen Duft des Paradieſes verſpüren, bis er ſich nicht vorher mit Reue zu Gott wendet. Ein Mann ſagte: o Prophet Gottes, mir gefällt die Schönheit ſo ſehr, daß ich dieſelbe ſelbſt an der Schnur meiner Geißel und an den Bändern meiner Sohlen liebe, und ich fürchte nur, daß ich darauf ſtolz ſey. Der Prophet ſprach: wie findeſt du dein Herz? Er ſprach: ich finde es Gott erkennend und beruhigt. Der Prophet ſprach: dieſes iſt nicht Hochmuth, der Hochmuth beſteht darin, daß du Gott verläſſeſt und dich zu andern Dingen wendeſt, daß du die Menſchen ſo anblickeſt, als ob die Ehre keines derſelben gleich deiner, und als ob das Blut keines derſelben gleich deinem Blute. O Ebuſerr! die Meiſten, die ins Feuer eingehen, ſind die Hochmüthigen. Da ſprach ein Mann: kann ſich Einer vom Hochmuth retten, o Gottesgeſandter! und er ſprach: ja, wer ſich in Wolle kleidet und auf einem Eſel reitet und die Ziege melkt und mit den Armen ſitzet. O Ebuſerr! wer ſeine Lebensbedürfniſſe ſelbſt einkauft auf dem Markte, iſt frei von Hochmuth. O Ebuſerr! wer ſeine Schleppe eingebildet nach ſich zieht, den wird Gott nicht anblicken am Tage der Auferſtehung. O Ebuſerr! wer ſeine Schleppe aufhebt und ſeine Sohlen durchbohrt (um ſelbſt die Riemen einzuziehen) und ſein Geſicht im Staube reibt, iſt frei von Hochmuth. O Ebuſerr! wer immer zwei Hemden hat, bekleide mit einem derſelben ſeinen Bruder. O Ebuſerr! es werden von Meinem Volke Menſchen geboren werden wohllebend, und werden ſich nur ſorgen die Farben der Speiſen und Getränke und werden ſich loben laſſen, und dieß ſind die Schlimmſten meines Volkes. O Ebuſerr! wer ſchöne Kleider aufgibt, während er im Stande, dieſelben zu beſtreiten, und ſich vor Gott demüthigt, dem wird er ein Ehrenkleid anziehen. O Ebuſerr! wohl dem, der ſich vor Gott demüthigt, ohne durch Man-

gel hierzu gezwungen zu ſeyn, der ſeine Seele erniedriget, ohne ſich in niedrigem Zuſtande zu befinden, und der von ſeinem Gute ſpendet, welches er nicht durch Sünden erworben, und der ſich erbarmet der Niedrigen und Verachteten, der ſich vermiſcht mit den Rechtsgelehrten und Weiſen. Wohl dem, der Gutes thut insgeheim und öffentlich, und der von dem Menſchen abwendet das Böſe. Wohl dem, der handelt nach ſeiner Wiſſenſchaft und der das Ueberflüſſige von ſeinem Gute ſpendet und der das Ueberflüſſige von ſeinem Worte zurückhält. O Ebuſerr! leg' graues Kleid an und kehr' altes heraus, damit der Hochmuth den Weg zu dir nicht finde.

50. O Ebuſerr! zu Ende der Zeiten wird es Leute geben, die ſich in Wolle kleiden werden Winters und Sommers und ſich deßhalb trefflicher dünken werden, als Andere, dieſen werden fluchen die Engel des Himmels und der Erde. O Ebuſerr! Soll ich dir Kunde geben von den Bewohnern des Paradieſes? ich ſagte: ja wohl, o Gottesgeſandter! Er ſprach: Jeder mit ſchmutzigem beſtaubten Kleide, den die Menſchen nicht achten, der, wenn er bei Gott ſchwöret, der Erfüllung ſeines Eides gewiß.

Recenſionen.

Digitized by Google

1.

Ueber den gegenwärtigen Standpunkt des Gymnaſialunterrichts in Deutſchland, beſonders im preußiſchen Staate.

Der Gymnaſialunterricht nach den wiſſenſchaftlichen Anforderungen der jetzigen Zeit. Von Joh. Heinrich Deinhardt, Oberlehrer der Mathematik und Phyſik am Gymnaſium zu Wittenberg. Hamburg bei Friedrich Perthes. 1837. gr. 8. XXIV. u. 304 S.

Die vorliegende Schrift verdient ſowohl um ihres Gegenſtandes willen, als durch die Art, wie ſie denſelben behandelt, in dieſen Blättern beachtet zu werden; ihr Gegenſtand, der Gymnaſialunterricht, iſt, wie für alle Berufszweige, die eine wiſſenſchaftliche Vorbereitung vorausſetzen, ſo beſonders für die Bildung von Theologen und Kirchendienern, ja für die chriſtliche Bildung und Geſittung unſers Vaterlandes überhaupt von anerkannter Wichtigkeit, die Behandlung dieſes Gegenſtandes aber iſt in dem bezeichneten Werke ſo zeitgemäß und einſichtsvoll, daß wir ihm eine beſondere Empfehlung vor andern ähnlichen Schriften nicht verſagen können. Wir halten es

daher für angemeſſen, von dieſem Werke auszugehen und auf daſſelbe zurückzukommen, indem wir den Leſern gegenwärtiger Zeitſchrift einige Bemerkungen über den gegenwärtigen Standpunkt des Gymnaſialunterrichts in Deutſchland, beſonders im preußiſchen Staate, zu weiterer Erwägung mittheilen wollen.

Die höheren Bildungsanſtalten für die Jugend, die wir jetzt mit Unterdrückung anderer Namen, die ſie in der Geſchichte ihrer Entwickelung zu verſchiedenen Zeiten und an verſchiedenen Orten geführt haben und hier und da noch führen, Gymnaſien nennen, ſind von dem chriſtlichen Klerus ausgegangen und zunächſt ſeit Bonifacius aus der britiſchen und angelſächſiſchen Kirche in das fränkiſche Reich und insbeſondere auch nach Deutſchland verpflanzt worden. Aus dem vom Abte Sturm unter Bonifacius Leitung gegründeten Kloſter Fulda ging Rhabanus, der Schöpfer des deutſchen Schulweſens a), hervor und richtete Schulen ein, in welchen zum Nutzen und zur Bildung des Klerus die Reſte der claſſiſchen Gelehrſamkeit bewahrt und gelehrt wurden. Dem formalen Unterrichte in Grammatik, Rhetorik und Dialektik, womit zugleich die Fertigkeit in der lateiniſchen Sprache, in welcher dieſe Wiſſenſchaften gelehrt wurden, eingeübt ward, folgte der Unterricht in den Realien, in Arithmetik, Geometrie, Muſik und Aſtronomie. Die allgemeinen Grundlagen der höheren Bildung waren alſo die lateiniſche Sprache und die Mathematik, beides aber im Dienſte der Kirche, die durch fortgeſetzte Lehre und aſcetiſche Uebung in fromm gemeinten Gebräuchen und Sitten den jungen Kleriker erzog. Dieß war und blieb der herrſchende Charakter der deutſchen Schulen bis

---

a) Rhabanus Maurus, der Schöpfer des deutſchen Schulweſens, geſchildert von Dr. N. Bach. Geleſen in der philomathiſchen Geſellſchaft zu Breslau den 7. Mai 1835; abgedruckt in der Zeitſchrift für die Alterthumswiſſenſchaft, 1835. 2r Jahrg. 7s Heft. S. 636 ff.

zur Reformation. Auch die Reformation brachte keine plötzliche Umwandlung hervor; nur gewann in den evangeliſchen Ländern der Magistratus politicus überwiegenden Einfluß auf die Schulen, die je mehr und mehr ſäculariſirt, d. h. dem Einfluſſe des Klerus entzogen wurden. Dazu kam, daß durch Luther's kräftige Anregung das im 15. Jahrhunderte neu erweckte claſſiſche Studium in den Schulen belebt wurde; das kirchliche Latein, das bis dahin gewiſſermaßen eine eigene lebende Sprache bei Klerikern und Staatsmännern geblieben war, wich dem claſſiſchen Latein, dem ſich nach und nach, durch das N. T. eingeführt, die griechiſche und endlich auch die hebräiſche Sprache zugeſellte. Wie ſich aber die Sprachſtudien hoben und vervielfältigten, ſo nahmen die mathematiſchen Studien in den Schulen ſeit der Reformation ab, bis man endlich den Mangel fühlte und etwa ſeit dem Anfange des 18. Jahrhunderts dieſem wieder, wiewohl kärglich und kümmerlich, aufzuhelfen ſuchte. Ebenſo wurden die kirchlichen Uebungen immer magerer und verloren nach und nach ihre das ganze Schulweſen beherrſchende und durchdringende Macht. Dieſes geſchah theils dadurch, daß die Bildung von Klerikern oder Geiſtlichen nicht mehr der allein vorwaltende Zweck der Schulen war, ſondern gelehrte und geſchickte Leute für das Regiment und allerlei öffentlichen Dienſt daſelbſt erzogen werden ſollten, theils dadurch, daß die Theologie überall und auch in den Schulen viel zu ſehr in kirchliche Polemik ausartete und ſo eine trockene, ſtarre, abſtoßende Geſtalt gewann, bei der ihr die Herzen immer mehr entfremdet wurden. So zog viel Ruchloſigkeit in die vom Anfange an religiös neu belebten evangeliſchen Schulen ein, obgleich das Kirchengehn und Beten, ſowie theologiſcher Unterricht viel Zeit in Anſpruch nahm. Der gemeine Sinn der Beamten und Bürger und ihrer Söhne gewöhnte ſich, das Studieren wie jeden andern Nahrungszweig anzuſehen, und die Schulen wurden nur als Anſtalten zur

Vorbereitung für ein Brodſtudium betrachtet. Die Schulmänner aber wendeten ihr Herz von den dürren Haiden der theologiſchen Polemik ab, um auf den grünen Auen der claſſiſchen Schönheit ſich und ihre Schüler zu weiden: ſo wich der kirchliche und chriſtliche Geiſt aus den Schulen und die von ihm leer gelaſſene Stelle nahm, als Schutzwehr gegen die äußerſte Gemeinheit, der Humanismus ein, ohne die Lücke ganz ausfüllen zu können. Aus den vorzüglichſten Schulen gingen Männer hervor, die ſehr gut in Proſa und Verſen Latein ſchreiben konnten, die noch bis in ein hohes Alter unter vielen Geſchäften ihren Homer, ihren Horaz, ihren Cicero und Livius laſen, aber Chriſto und ſeiner Kirche ganz entfremdet waren. Man fühlte den Mangel und ſuchte ſchon im 18. Jahrhunderte wieder einzulenken, konnte aber im Ganzen wenig leiſten, weil der chriſtliche Geiſt nicht bloß aus den Schulen, ſondern überhaupt aus den wiſſenſchaftlich gebildeten Ständen entwichen war. Man ſchrieb neue Lehrbücher für die Gymnaſien, um Leonhard Hutter und Aehnliche zu erſetzen. Verdienſtliche Arbeiten waren die vom Tertius Reichard in Grimma 1784 herausgegebenen Initia doctrinae und Initia disciplinae Christianae in usum studiosae iuventutis, aber ſie konnten den Religionsunterricht nicht beleben, weil ſie die Herzen nicht wieder dafür zu gewinnen vermochten. Mit großem praktiſchen Talente wußte ſich Niemeyer durch ſein in deutſcher Sprache geſchriebenes Lehrbuch Eingang zu verſchaffen, aber was ihn vorzüglich beliebt machte, war zugleich das, was eine gründliche Belebung und Befriedigung des chriſtlichen Sinnes unmöglich machte. Niemeyer ſelbſt war ganz der Richtung des in religiöſer Beziehung verflachten und verarmten Zeitgeiſtes anheimgefallen. Hatte die Religion ihr angeſtammtes Recht und ihre heilige Macht in den Schulen verloren, ſo hatte die Mutterſprache nie ein ſolches Recht gewonnen: nur nebenbei, als Liebhaberei einzelner Lehrer, erlangte ſie hier

und da in einer außerordentlichen Lehrſtunde aus Gnaden die Erlaubniß, in die Schulen einzutreten.

Während man nun in andern Ländern, auch in Sachſen, die Mängel fühlte, aber unſicher war, was und wieviel man dagegen thun ſollte, hat der preußiſche Staat das Verdienſt, mit klarem Bewußtſeyn und mit feſter Hand eine Reform des Gymnaſialunterrichts unternommen und durchgeführt zu haben, ein Beiſpiel, dem andere deutſche Länder gefolgt ſind. Bei dieſer Reform hat das claſſiſche Alterthum ſein Vorrecht behauptet, ohne es als ausſchließliches Recht geltend machen zu dürfen. Die Mathematik und die Mutterſprache haben feſten Fuß gefaßt; franzöſiſche und hebräiſche Sprache werden mäßig gepflegt; Geſchichte, Geographie und Naturwiſſenſchaften ſollen nicht mehr völlig vernachläſſigt bleiben; für die Beſſerung des chriſtlichen Unterrichts und des religiöſen Sinnes thut die oberſte Schulbehörde, was ſie thun kann, um nach und nach die eingeriſſene Zerrüttung zu heben. Nachdem die Kirche nicht ohne eigene Schuld entkräftet und endlich jedes ſelbſtändigen Organs auch für ihre eigenen innerſten Angelegenheiten beraubt worden iſt, hat der Staat das Schulweſen unter ſeinen Schutz und in ſeinen Dienſt genommen und es der Willkür und Zerfallenheit entzogen, in die es ohne eine durchgreifende oberſte Leitung nach allgemeinen großen Zwecken zu verſinken drohte. Der praktiſche Geiſt, der die Regierungen beſeelt und beſeelen muß, konnte nicht daran denken, etwas völlig Neues von irgend einem idealen Standpunkte aus zu ſchaffen, woraus nie etwas Gediegenes werden kann. Der Staat hat ſich bei ſeiner neuen Organiſation der Gymnaſien an das bereits Beſtehende, an das Ueberlieferte angeſchloſſen und bei ſeinen Verbeſſerungen die gegenwärtigen Bedürfniſſe, die Forderungen der Zeit und die vorhandenen Mittel berückſichtigt. Viele aber ſind mit dem Geleiſteten nicht zufrieden; vorzüglich klagen alle diejenigen, die mit einſeitiger Vor-

liebe eine einzelne Richtung verfolgen und dieſe zur allein-herrſchenden machen möchten. Die Philologen fürchten zum Theil den Ruin der Gymnaſien, weil die griechiſche und römiſche Philologie ihrer Alleinherrſchaft beraubt iſt; Einige, die Beſchränkteren, ſehen es ſchon für ein Unglück an, wenn die Schüler künftig nicht mehr ſo gutes ciceronianiſches Latein ſchreiben können, als früher. Andere erklären die Grammatik und Literatur der beiden alten Sprachen und die Nachahmung der claſſiſchen Muſter für das einzige und allgenugſame formale Bildungsmittel, die formale Bildung aber für den einzigen Zweck der Gymnaſien; auch eine tüchtige Geſinnung, meinen ſie, erwächſt nur aus dem Einleben der Jugend in den Geiſt der alten Griechen und Römer. Dieſen Philologen ſtehen die Praktiker gegenüber, die von der Erziehung nichts weiter verlangen als Gewandtheit und ſchnellen Blick für das Gegenwärtige, beſonders für Büreaugeſchäfte. Dieſe finden viel zuviel Beſchäftigung mit todten Sprachen und mit abſtracten Gegenſtänden in den Gymnaſien: dieß Alles, ſagen ſie, iſt Pedanterei und macht Pedanten; eine gute Gewandtheit im deutſchen Stile, Kenntniß neuerer Sprachen und einiger Realien, die ſich praktiſch anwenden laſſen, darauf kommt es eigentlich an. In dieſem Sinne ſoll ein geweſener Finanzminiſter vor einigen Jahren geſagt haben: die Gymnaſiaſten, die mit Nr. I. abgehen, mag ich nicht, ſie ſind nicht zu gebrauchen; die mit Nr. III. die Schule verlaſſen, werden in der Regel die beſten Geſchäftsmänner, ſolche, die der Staat brauchen kann. Dieſen dürren Realiſten und jenen philologiſchen Formaliſten ſtellen ſich nun aber die Idealiſten entgegen, die wiederum in patriotiſche und religiöſe zerfallen. Die patriotiſchen Idealiſten ſehen in Allem, was nicht urſprünglich deutſch iſt, einen Greuel; an der deutſchen Sprache und Literatur allein, wollen ſie, ſollte die deutſche Jugend gebildet werden, wie ſich einſt die griechiſche Jugend allein an grie-

chiſcher Sprache und Literatur bildete. Daraus allein könnte nach ihrer Meinung eine wahre Vaterlandsliebe und eine echt deutſche Geſinnung hervorgehen. Sie verkennen, daß die deutſche Nation, wie ſie jetzt iſt, viele fremde Elemente in ihren Bildungsgang aufgenommen und organiſch in ſich verarbeitet hat, daß wir ohne Latein, Griechiſch und Hebräiſch unſere eigene Vorzeit nicht verſtehen und begreifen können, daß die deutſche Nation eben die Beſtimmung hat, die ganze Entwickelung der europäiſchen Bildung in ihrem Bewußtſeyn aufzunehmen, um ſie fortzuführen, und daß ein gewiſſes Maß von Kenntniß der Alten, auf deren Schultern wir ſtehen, durch die Gymnaſien der ganzen gebildeten Claſſe unſeres Volkes zugeführt werden muß, wenn die Nation nicht in blinden Autoritätsglauben und zuletzt dadurch in ſeichte Meinungen und in völlige Barbarei verſinken ſoll. Sie bedenken nicht, daß eine plötzliche Umkehrung des Gymnaſialweſens nach ihrem Sinne, wenn auch an ſich wünſchenswerth, doch unmöglich wäre und daß eine ſolche Veränderung nur allmählich auf eine heilſame Weiſe herbeigeführt werden könnte. Die religiöſen Idealiſten endlich wollen in ihrem wohlgemeinten Eifer, daß die Bildungsmittel der Gymnaſien, wie die Bildung, die ſie bezwecken, durchaus nur chriſtlich ſeyn ſollen; allen heidniſchen Sauerteig möchten ſie aus den Schulen herauswerfen, um nichts, als chriſtlichen Süßteig in den Schulhäuſern zu haben. Dieſe verwechſeln den Zweck der Bildung mit den Mitteln, die Geſinnung mit der Beſchäftigung, die der ſtudirenden Jugend zu geben iſt. Sie haben wohl Recht, wenn ſie klagen, daß es mit der chriſtlichen Geſinnung auf unſern Gymnaſien noch ſehr im Argen liegt; ſie haben Recht, wenn ſie behaupten, daß die alten Claſſiker oft überſchätzt und nicht auf die rechte Weiſe als Bildungsmittel der chriſtlichen Jugend gebraucht werden. Aber ſie irren ſich ſehr, wenn ſie hoffen, daß das moderne Heidenthum dadurch über-

wunden werden könnte, daß man die claſſiſchen Schriften der alten Heiden ignorirte und aus unſern Schulen austrieb. Wie die Sachen jetzt ſtehen, würde dieß nur zu einer ſehr ſeichten, oberflächlichen ſogenannten chriſtlichen Bildung führen und den Vertretern des Heidenthums die Waffen in die Hände geben, dieſe Chriſtianiſirung zu verſpotten. Das Heidenthum, aus deſſen Vorarbeiten großentheils unſere Wiſſenſchaften, unſere Einrichtungen und unſere rechtlichen Verhältniſſe hervorgegangen, kann nur geiſtig überwunden werden und dazu gehört nothwendig, daß man es kennt und nicht ſein Gutes mit ſeinem Böſen ohne Sichtung bei Seite wirft a). Man müßte vor allen Dingen wünſchen, viele Lehrer zu gewinnen, wie jetzt wenige ſind, die bei einer tüchtigen Kenntniß und Achtung des Alterthums nicht in daſſelbe verliebt, nicht in demſelben befangen ſind, ſondern vom Mittelpunkte chriſtlicher, auch philoſophiſcher Bildung aus es richtig zu würdigen wüßten.

Zuletzt ſind noch unter den Gegnern der neuen Einrichtung unſerer Gymnaſien die Diätetiker zu nennen, die phyſiſchen und pſychiſchen. Die phyſiſchen Diätetiker rufen: es iſt zuviel! die Jugend wird dabei geſchwächt und trübſinnig: die Erfahrung aber lehrt, daß bei Jünglingen, die wirklich Gaben und Beruf zum Studiren haben, dieß nicht der Fall iſt, ſie müßten denn von Hauſe aus eine kränkliche Dispoſition zu den

a) Die wohlgemeinte Schrift „Claſſiker und Bibel in den niederen Gelehrtenſchulen. Reden an Lehrer und gebildete Väter von Dr. Eduard Eyth. Baſel bei Spittler 1833. kl. 8." ſteht noch keineswegs auf der rechten Höhe, um die Claſſiker gründlich zu beurtheilen. Mit ſolchen Anthologien, wie der Verf. macht, wäre es leicht, der Bibel einen ebenſo ſchlechten Dienſt zu thun, als er den Claſſikern erwieſen hat. Auch ſeine eigenen poetiſchen Productionen verrathen, wie ſeine Beobachtungen und Urtheile — den Dilettanten.

Gymnaſien mitbringen oder auf eine unzweckmäßige Weiſe genährt und verpflegt werden. Die pſychiſchen Diätetiker ſagen: es iſt zu vielerlei, was auf den Gymnaſien getrieben wird, und ſie mögen wohl Recht haben, daß das richtige Maß in der Auswahl der Lehrgegenſtände noch nicht gefunden iſt, es iſt aber auch nicht leicht, daſſelbe zu finden. Univerſalgeſchichte, philoſophiſche Propädeutik, auch die griechiſchen Tragiker könnten, ſo dünkt uns, ohne Schaden den Gymnaſiaſten erſpart werden, denn dieß ſind Speiſen, die einem reiferen Alter gemäß ſind.

Ein viel fruchtbareres Geſchäft, als die Opponenten, die Gegner des gegenwärtigen Gymnaſialweſens, hat Herr Deinhardt übernommen, der indirect ein Apologet deſſelben iſt. Er hat ſich mit Liebe in die gegenwärtige Organiſation des preußiſchen Gymnaſialunterrichts vertieft und denſelben als ein harmoniſches Ganze, als ein ſyſtematiſch ſich entwickelndes Gewächs zu erkennen geſucht; er hat dabei hier und da nachgeholfen und aufgezeigt, was etwa noch anders geordnet, anders als gegenwärtig behandelt werden müßte, damit die Idee des Gymnaſiums, wie er ſie entwirft, realiſirt werde. So hat er das preußiſche Gymnaſium idealiſirt, aber nicht mit einer von Außen hinzugebrachten Idee, ſondern indem er die in dem Organismus ſelbſt liegende Idee zum Bewußtſeyn bringt. Sein pädagogiſcher Geiſt und ſein beobachtender Sinn hat das Richtige erkannt, und ſeine Schrift iſt ebenſo ſehr eine treue Schilderung des gegenwärtigen Gymnaſialunterrichts, als eine Anregung zur Fortbildung; denn die erkannte und ausgeſprochene Idee des Ganzen muß nothwendig zur Kritik des Einzelnen, zur Aufdeckung der Mängel und zu weiter fortſchreitender Entwickelung führen. Die Claſſe von Leſern, die der Verfaſſer vorzüglich im Auge gehabt zu haben ſcheint, ſind die Gymnaſiallehrer, wie denn auch die Schrift einem Gymnaſialrector, dem Dr. Hermann Schmidt zu Friedland,

gewidmet iſt. Die Terminologie iſt der hegel'ſchen Philoſophie entlehnt, der ganze Vortrag aber populär genug, um auch denen verſtändlich zu ſeyn, die mit dieſer Philoſophie ſehr wenig und nur äußerlich bekannt ſind. Die Methode iſt diejenige, zu welcher Hegel's Logik die, welche ſie in ſich verarbeitet haben, führt, die organiſch entwickelnde und aufbauende; die Anordnung des Ganzen und der einzelnen Theile iſt ſehr licht und einfach.

Nachdem der Verfaſſer die Stelle bezeichnet hat, die das Gymnaſium in der Reihe der Unterrichtsanſtalten einnimmt, geht er zu dem Zwecke des Gymnaſiums über, dann zu den Mitteln des Unterrichts, endlich zur Methode; zuletzt faßt er den Organismus des Gymnaſiums in eine kurze, gedrängte Ueberſicht zuſammen. Als Zweck des Gymnaſiums erkennt er die Erweckung des wiſſenſchaftlichen Sinnes durch Uebung im logiſchen Denken und in angemeſſener Darſtellung des Gedachten, ja durch Einführung in das Reich der Wahrheit; denn „die Idee der Wahrheit iſt die Seele aller Wiſſenſchaft. Sie ſpiegelt ſich ab, wie in einem eigenthümlichen Elemente, in jeder beſondern Wiſſenſchaft, ja wieder in jedem einzelnen Gliede einer beſondern Wiſſenſchaft; ſie iſt das Reſultat des Erkenntnißproceſſes, der die Dinge in der lebendigen Einheit ihrer Beziehungen faßt; ſie iſt das Ziel aller wiſſenſchaftlichen Erkenntniß und Darſtellung, aber auch der Anfang und Fortgang derſelben." So redet der Verfaſſer aus der Wahrheit, aber ohne den Begriff der Wahrheit ſelbſt gründlich zu erörtern, was um ſo mehr zu beklagen iſt, weil dadurch der wichtigſte und der Geſinnung nach ſchönſte Theil ſeines Werkes der überzeugenden Klarheit ermangelt, die im Uebrigen nicht vermißt wird. An die Idee der Wahrheit knüpft nämlich der Verfaſſer das Bekenntniß über die Stelle, die dem Evangelium im Gymnaſium gebührt; ſeine Ausſprüche ſind ſchön und richtig, aber ſie erſcheinen nur als Ausſprüche

einer guten Geſinnung, nicht als Reſultate einer durchdringenden Erkenntniß. Die Hauptſtelle, die hier zu betrachten iſt, lautet (S. 39—40) ſo: „Was für eine Bedeutung auch in dieſer Beziehung die Alten für die Gymnaſien und für chriſtliche Wiſſenſchaft überhaupt haben, wird unten dargeſtellt werden. Aber die Wahrheit in ihrer unendlichen Fülle und reinen Klarheit iſt nicht bei den Alten zu finden. Es ſind einzelne Fingerzeige, einzelne Funken, aber nicht die volle Offenbarung, nicht die leuchtende Sonne der Wahrheit, die das Alterthum hat. Die reine, volle, unendliche Wahrheit hat ſich in Jeſu Chriſto der Welt geoffenbaret und offenbaret ſich fortwährend in ihm, und in ihm muß nunmehr Jeder ſich die Wahrheit aneignen, der ihrer theilhaftig werden will und nicht ohne Wahrheit, ohne Erkenntniß der Wahrheit, ohne ewige Liebe, ja ohne Gott das Leben verbringen will." Aber was iſt Wahrheit? fragt nach ſolchen Ausſprüchen um ſo begieriger der Leſer, doch ohne befriedigt zu werden. Indeſſen redet der Verfaſſer im Geiſte der Wahrheit, deren Geheimniß er nicht aufſchließt, recht ſchön alſo fort: „Das Princip der antiken Welt iſt ein endliches Princip, deſſen Geſtaltung, ſo ſchön und vollendet ſie zu ihrer Zeit war, keinen Beſtand haben konnte. Und es iſt völlige Verkennung der Wahrheit, wenn die Alten ihrem Geiſte, Principe und Weſen nach dem Chriſten als Muſter hingeſtellt werden. Und es muß dieſe Bemerkung gerade an dieſem Orte gemacht werden, weil man bei dem allerdings gerechten Anpreiſen des Alterthums als des Stoffs des Gymnaſiums oft ganz zu vergeſſen ſcheint, daß bei alle dem die chriſtliche Idee die Seele des Gymnaſiums ſeyn und bleiben muß, wenn dieſe Anſtalten nicht troß aller Schönheit und Zweckmäßigkeit der alten Welt dennoch verkümmern und verfaulen ſollen. Wie die Seele den ganzen Organismus des Leibes durchdringt und in allen ſeinen Gliedern allgegenwärtig iſt, ſo muß der Geiſt des

chriſtlichen Glaubens das ganze Gymnaſium und alle ſeine Einrichtungen und Mittel durchdringen und beleben." Um die richtige Einſicht des Verfaſſers über dieſen Gegenſtand völlig darzulegen, müſſen wir noch das Nächſtfolgende hinzufügen: „Natürlich iſt das nicht ſo zu verſtehen, als ſollte alle Tritte und Schritte von nichts, als von Gott, die Rede ſeyn. Es gibt eine Art von Religioſität, die Gott immerfort im Munde führt und doch keine reine und kräftige Religioſität iſt. Man hat Naturgeſchichten und Geſchichten, in denen von Zeit zu Zeit das Andenken an Gott wie mit einem Stoßſeufzer geweckt werden ſoll, indem auf ſeine Weisheit, Allmacht und Güte, die ſich in der Natur und Geſchichte offenbart, aufmerkſam gemacht wird. Dieſe Art von Religioſität iſt eine äußerliche Religion, eine Wortreligion. In äußerlichen Worten und Handlungen liegt es nicht. Der Eine kann ein ganzes Buch ſchreiben, ohne den Namen Gottes auch nur einmal zu nennen oder anzurufen — wenigſtens äußerlich nicht — und kann doch einen lautern und durch und durch wahrhaften Gottesdienſt verrichten, während ein Anderer Gott nicht dienen kann, obſchon er viele Worte ſpricht, die ſich auf ihn beziehen." Sehr treffend wird dieſer wahrhaft chriſtliche Sinn (S. 43. und 44) auch auf die Schulzucht angewandt. Wir heben nur folgende Worte aus: „Der Lehrer ſoll eine ſcharfe und nachſichtsloſe Zucht halten, aber der Grund, aus dem ſie kommt, ſoll die Liebe ſeyn, auf Gymnaſien ſo gut, wie auf andern Schulen. Durch geſetzliche Strenge und Schärfe, die nicht aus der Liebe kommt, entſteht ſklaviſche Furcht, Entfremdung und Mißtrauen."

In dem zweiten Haupttheile des Buchs, welcher von den Unterrichtsmitteln handelt, werden Mathematik, Grammatik, Claſſiker und Religion als nothwendige Beſtandtheile des Gymnaſialunterrichts bezeichnet, weil ſie unmittelbar zur Erfüllung des Zweckes des Gymnaſiums, zur Entwickelung des wiſſenſchaftlichen Geiſtes,

dienen und die Träger der drei Hauptmomente dieſes Geiſtes, des logiſchen, des rhetoriſchen und des religiöſen Entwickelungsproceſſes, ſind. Dieſen ſubſtantiellen Unterrichtsmitteln treten drei accidentelle an die Seite, die Naturwiſſenſchaft, die politiſche Geſchichte und die Kirchengeſchichte. Der Verfaſſer nennt die erſteren ideelle Unterrichtsmittel, „weil ihre Nothwendigkeit aus der Idee des Gymnaſiums ſich herleiten läßt,“ die andern Realien, weil durch ſie die Beziehung des Gymnaſiums auf die verſchiedenen Sphären des Lebens vermittelt wird. Zu dieſer nicht ſachgemäßen Terminologie iſt der Verfaſſer wohl nur durch den Wunſch verleitet worden, ſich dem gewöhnlichen Sprachgebrauche zu nähern, in welchem die Realien den formalen Bildungsmitteln entgegengeſetzt werden. Aber nicht nur in der Terminologie, ſondern auch in der Sache ſelbſt müſſen wir vom Verfaſſer abweichen. Wenn man die Erweckung und Entwickelung des wiſſenſchaftlichen Geiſtes an ſich ins Auge faßt, ohne alle Rückſicht auf die hiſtoriſch gegebene Stellung unſerer Zeit und unſerer Gymnaſialeinrichtung, ſo könnten recht gut Naturwiſſenſchaften, politiſche und Kirchengeſchichte ſubſtantielle Unterrichtsmittel der Gymnaſien ſeyn, mit völliger Ausſchließung der Claſſiker. Die Naturwiſſenſchaften würden von der Naturbeſchreibung ausgehen, zur Mathematik fortſchreiten und in der Phyſik und Phyſiologie abſchließen, wozu auch die Phyſiologie der Mutterſprache, der ſyſtematiſche Unterricht in der deutſchen Grammatik, gehört. Die politiſche Geſchichte würde mit Biographien großer Männer beginnen, zur Geſchichte der Staaten und Staatsverfaſſungen übergehen und endlich zur politiſchen Redekunſt führen. Die Kirchengeſchichte würde mit Bibelkunde anfangen, dann die Hauptmomente der Entwickelung der chriſtlichen Kirche darbieten und endlich in der Glaubenslehre ihren Gipfel und Ausgangspunkt finden. So könnte man eine chriſt-

lich-deutſche Gymnaſialbildung organiſch entwickeln, in welcher den verſchiedenen Stufen des Unterrichts immer entſprechende Uebungen zur Seite gingen; man könnte dieß vortrefflich durchführen, wenn nicht unſere wiſſenſchaftliche Bildung durch ihre Geſchichte und Entwickelung ſelbſt für jetzt unauflöslich an ein ausländiſches Alterthum geknüpft wäre. Wie es aber nun einmal ſteht, ſo hat der Verfaſſer Recht, die gegenwärtigen Mittel des Gymnaſialunterrichts unverrückt ſtehen zu laſſen und von ihnen nachzuweiſen, wie ſie Momente in ſich enthalten, die dem Zwecke des Gymnaſialunterrichts zu dienen geeignet ſind, und er hat dieſes auf eine ſehr dankenswerthe Weiſe gethan, wobei es überflüſſig wäre, über Einzelnes mit ihm rechten zu wollen. Solche Sätze freilich, wie dieſer: „Das zweckmäßige Reden erlernt man bloß an den römiſchen Schriftwerken," möchten eine große Beſchränkung erleiden, um auf das rechte Maß der Wahrheit zurückgeführt zu werden. Die Neigung zum Syſtematiſiren hat auch hier den Verfaſſer zu weit geführt. Kunſt und Wiſſenſchaft hat er den Griechen gegeben; nun ſollen die Römer auch, wie Eſau neben Jakob, noch einen beſondern Segen haben, ſo gibt er ihnen ausſchließlich Rede und That und verkennt ganz, wie auch in der Redekunſt, in Theorie und Praxis, die Griechen den Römern überlegen ſind. Denn was will Cicero neben Demoſthenes bedeuten? Nur dieß könnte man zu Cicero's Gunſten ſagen, daß die Beredtſamkeit des Demoſthenes für das Gymnaſium zu gut iſt, daß Demoſthenes Männer zu Leſern verlangt.

Nachdem der Verfaſſer ſich noch über den Religionsunterricht, über die Bedeutung der deutſchen Aufſätze und der deutſchen Lectüre und über das Verhältniß des Gymnaſiums zur Univerſität ausgeſprochen, geht er zum dritten Hauptttheile über, der von der Methode des Gymnaſialunterrichts handelt, erſt im Allgemeinen, dann mit näherer Anwendung auf die einzelnen Unterrichtsgegenſtände. Dieſer

Theil ſchließt ſich durchaus folgerichtig an die vorhergehenden an, zeigt ſehr klar den ſtetigen Fortſchritt des Geiſtes in der Entwickelung von dem erſten Erwachen des Gefühls bis zu der freien Macht des ſpeculativen Denkens und weiſt in den einzelnen Unterrichtszweigen in concreto nach, wie ſie behandelt werden müſſen, um von dem gegebenen Anfangspunkte an bis zu dem Ziele hinzuführen, wo die Univerſität den Jüngling empfängt, um die Wiſſenſchaften nun in ihrer eigenen rein wiſſenſchaftlichen Geſtalt ihm zu erſchließen. Wir vermiſſen nur in dem wichtigen Punkte des Uebergangs von der Vorſtellung zum Begriffe das nähere Eingehen in den ſchweren und wichtigen Proceß der deſtructiven Dialektik, durch den die zur Wiſſenſchaft heranreifende Jugend hindurchgehen muß und der gerade in die Jahre der hervortretenden Pubertät, eben in die Mitte der Gymnaſialzeit fällt. Wie im praktiſchen, ſo auch im theoretiſchen Leben der Jugend tritt in dieſer Zeit der Widerſpruch mit ſich ſelbſt, der Gegenſatz ohne Vermittelung hervor, der Widerſtreit der Gedanken, die ſich gegenſeitig anklagen und freiſprechen, die Polemik der ſubjectiven unreifen Vernünftigkeit gegen das objectiv Vernünftige, das noch nicht als vernünftig begriffen wird, die Entwickelungskrankheit, die im Großen in der Theologie ſich als Rationalismus entfaltet hat und die Hegel in der Phänomenologie des Geiſtes ſehr treffend als das unglückliche Bewußtſeyn bezeichnet. Dieſe Stufe der Entwickelung darf nicht ignorirt werden, man darf ſie weder unterdrücken, noch überſpringen; ſie fordert beſonders auf dem religiös-ſittlichen Gebiete die ſorgfältigſte Berückſichtigung. Aber ſie ſcheint der Beobachtung des Verfaſſers faſt ganz entgangen zu ſeyn, und dieß iſt um ſo mehr zu bedauern, weil die gegenwärtige Zeit im Ganzen noch großentheils in dieſer Krankheit liegt und dadurch die Geneſung der Jugend in dem Grade erſchwert wird, daß Viele ihr ganzes Leben hindurch dieſes Uebel als ein chroniſches Leiden mit ſich

fortſchleppen und nie zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Abgeſehen von dieſem Mangel ſagt der Verfaſſer in den einzelnen Abſchnitten über die Methode des mathematiſchen, des ſprachlichen und des Religionsunterrichts viel Vortreffliches, das verdient, allgemein beherzigt zu werden. Geſang und Zeichenkunſt, Turnen und Tanzen iſt ganz übergangen worden, vermuthlich weil der Verfaſſer zu einſeitig den Zweck des Gymnaſiums, den wiſſenſchaftlichen Sinn zu erwecken, im Auge hat, der doch als beſonderer Zweck der Gelehrtenſchule den allgemeinen Zweck der Erziehung, daß ein Menſch Gottes werde vollkommen, zu allem guten Werke geſchickt, nicht ausſchließt, ſondern in denſelben als ein beſonderes Glied mit eingefügt iſt.

Der Abſchnitt, der von der Methode handelt, ſchließt mit einer Abhandlung über das Claſſenſyſtem oder, wie der Verfaſſer ſich ausdrückt, über die Claſſification der Gymnaſien, das ganze Werk aber mit einer kurzen Darſtellung des Gymnaſialunterrichts als eines organiſchen Ganzen. In einem Anhange wird über Dr. Niemeyer's Anſicht vom naturgeſchichtlichen Unterrichte auf Gymnaſien ziemlich ſcharf geurtheilt und der Verfaſſer hat darin Recht, daß die Idee des Gymnaſiums an ſich den Unterricht in den Naturwiſſenſchaften nicht ausſchließt. Dagegen aber iſt doch zu bemerken, daß die Herrſchaft, welche die Mathematik und alten Sprachen gegenwärtig auf den Schulen in Beſitz haben, der große Umfang, den die Gymnaſialſtudien ſchon ohnedem in neuerer Zeit gewonnen, die Vorliebe der Lehrer für Philologie und die allgemein verbreitete Anſicht, daß die ſogenannten Realien nur accidentelle, nicht ſubſtantielle Theile des Gymnaſialunterrichts ſind, in der Gegenwart ein gedeihliches Studium der Naturwiſſenſchaften in dem Maße verhindern, daß es allerdings gerathener ſcheinen muß, ſie vor der Hand lieber bei Seite liegen zu laſſen.

Blicken wir nun noch einmal auf das ganze Werk zu-

rück, ſo müſſen wir als Verdienſt und als Frucht deſſelben beſonders dieß anerkennnen, daß die einzelnen Unterrichts- gegenſtände in demſelben durchaus auf den Zweck des gan- zen Gymnaſialunterrichts bezogen werden, und es wäre zu wünſchen, daß recht viele Lehrer daraus lernen möchten, wie ſie ihre beſondern Fächer zu temperiren haben. Denn ſeitdem das Fachlehrerweſen, das auch ſein Gutes hat, in den Gymnaſien eingeführt iſt, geſchieht es häufig, daß der Eifer der Fachlehrer, indem er in einſeitigen Richtungen zu weit geht, der Univerſität vorgreift, zu viel von den Schülern fordert und die zweckmäßige Harmonie der Gym- naſialbildung ſtört, ſtatt ihr zu dienen. Sollen wir aber an dem trefflichen Werke im Allgemeinen etwas tadeln, ſo iſt dieß ein zu großes Wohlgefallen am Schematiſiren und eine gewiſſe Breite, die vielleicht aus dem Mangel an reicher Amtserfahrung hervorgeht. Wir erkennen darin das Werk eines noch jungen Schulmannes, der aber durch Geiſt und durch Geſinnung ſich auszeichnet und durch dieſe Leiſtung Hoffnung zu noch größeren Leiſtungen für die Zu- kunft erweckt. Der Gymnaſialunterricht in Preußen, der eine ſolche Idealiſirung, wie der Verfaſſer ihm untergelegt hat, zuläßt, iſt übrigens gewiß ſo richtig normirt, als es die Be- dürfniſſe und Mittel unſerer Zeit eben fordern und geſtat- ten, und mehr iſt von demſelben nicht zu verlangen, wohl aber iſt zu wünſchen, daß die Wirklichkeit je mehr und mehr dieſer Norm entſprechen möge.

Schmieder.

2.

Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeſchichte des dritten Jahrhunderts. Von Gottfried Thomaſius, Pfarrer an St. Lorenz zu Nürnberg. Nürnberg 1837. 8.

Origenes hat für die Entwickelungsgeſchichte der Dogmen eine ſo große Bedeutung, daß eine eigene gründliche Bearbeitung ſeines Syſtems auf dem gegenwärtigen Standpunkte der dogmenhiſtoriſchen Forſchungen als ein Bedürfniß erſchien. Herr Pfarrer Thomaſius hat in der vorliegenden Schrift den Verſuch gemacht, dieſes Bedürfniß zu befriedigen. Er hat ſich die Aufgabe geſtellt, das dogmatiſche Syſtem des Origenes vollſtändig darzulegen, und nimmt auf die kritiſche, die exegetiſche und die homiletiſche Thätigkeit deſſelben nur ſo viel Rückſicht, als zur Löſung ſeiner Hauptaufgabe unentbehrlich war. Dagegen hat er ſich beſonders angelegen ſeyn laſſen, den dogmatiſchen Standpunkt genau zu bezeichnen, auf welchem Or. ſich befand, und er hat zu dieſem Zwecke denjenigen Stufen der dogmatiſchen Entwickelung eine ſorgſame Aufmerkſamkeit zugewendet, welche entweder den Leiſtungen des Or. zum Ausgangspunkte dienten, oder ihm Anlaß gaben, durch Widerlegung und Berichtigung die wiſſenſchaftliche Erkenntniß einzelner Dogmen weiter zu führen. Ueberzeugt von der Wichtigkeit des Einfluſſes der Zeitphiloſophie auf das Syſtem des Or. hat er das Verhältniß dieſer Philoſophie zur Lehre des Or. ins Auge gefaßt und durch Auszüge aus den Schriften ihrer Repräſentanten, die er mit beſonderer Rückſicht auf ſeinen Zweck machte, die Eigenthümlichkeit dieſes Verhältniſſes deutlicher zu machen geſucht. Eine ſichere Grundlage für ſeine Unterſuchungen konnte er nur dadurch gewinnen, daß er über die Art des Gebrauchs der vorliegenden Schriften des Or. vollkommen mit ſich einig wurde, und er mußte deßhalb die

Zuverläſſigkeit der einzelnen Schriften und insbeſondere das Verhältniß erörtern, in welchem die Bücher de principiis zu einer Darſtellung der Lehre des Or. ſtehen.

So ergab ſich ihm die Eintheilung ſeiner Schrift. Alles dasjenige, was den Standpunkt des Or. bezeichnet, mußte der Darſtellung des Syſtems ſelbſt vorausgehen. Deßhalb ſchildert der erſte von den drei Theilen, in welche die Schrift zerfällt, dieſen Standpunkt des Or., erklärt ſich zu dieſem Behufe über den Begriff der Dogmenbildung und beſchreibt im Allgemeinen den Gang, welchen dieſelbe von den apoſtoliſchen Vätern bis auf Or. genommen hat. In der Reihe dieſer Entwickelung iſt Clemens in Bezug auf Or. der bedeutendſte Schriftſteller. Dieſen alſo behandelt der Verf. ausführlicher und geht von ihm auf Or. über, den er erſt im Allgemeinen und dann insbeſondere nach ſeiner dogmatiſchen Eigenthümlichkeit ſchildert. Hierdurch bereitet er einen der wichtigſten Punkte ſeiner Schrift, die Nachweiſung des Princips, vor, welches dem Syſteme des Or. zu Grunde liegt. Da in der Darſtellung dieſes Syſtemes von den einzelnen Dogmen die Rede iſt und in Bezug auf dieſe gefragt werden muß, auf welcher Entwickelungsſtufe Or. ſie fand, ſo war unerläßlich, kurz den Standpunkt anzugeben, auf welchem dieſe einzelnen Dogmen zur Zeit des Or. ſtanden, wodurch ſich dann ergeben mußte, welche Dogmen ihm eine weitere Entwickelung verdanken. Die Sicherheit der Darſtellung hängt von der Zuverläſſigkeit der Quellen ab, aus welchen der Stoff dieſer Darſtellung genommen iſt. Der Verf. gibt alſo an, wie er die vorhandenen Schriften des Or. gebraucht und welche Anſicht insbeſondere er von dem dogmatiſchen Hauptwerke deſſelben habe.

Durch dieſe inhaltsreichen Prolegomenen hat er ſich den Weg zum Kerne ſeines Buches, zu der Darſtellung des Syſtems ſelbſt, gebahnt, die er nach folgender Eintheilung gibt. I. Von der Gottheit. 1) Gott der Vater,

ſein Weſen und ſeine Offenbarung. 2) Der Sohn, Weſen und Wirkſamkeit des Sohnes. 3) Der heilige Geiſt. II. Von der Welt. 1) Die urſprüngliche Welt. 2) Die Sinnenwelt. 3) Die Weltordnung (Urſprung, Weſen und Zulaſſung des Böſen). 4) Die Engel und Dämonen. 5) Der Menſch. III. Von der Erlöſung. 1) Die Menſchwerdung des Sohnes Gottes. 2) Die Erlöſungsthätigkeit Chriſti. 3) Die Heilsordnung. 4) Das Ende. (5) Von den Sacramenten.

Der dritte Theil enthält Anmerkungen, welche einzelne Punkte der Abhandlung näher erläutern oder ihre Darſtellung rechtfertigen.

Hierauf folgen zwei Beilagen über die Begründung der allegoriſchen Schriftauslegung nach Origenes und über den Neoplatonismus in ſeinem Verhältniſſe zu Origenes, welche die bezüglichen Andeutungen in den Prolegomenen ausführen.

Die Dogmen der Kirche ſind nicht Producte des menſchlichen Geiſtes, ſondern der durchaus und vollkommen wahre Gehalt der chriſtlichen Offenbarung erhält ſeine Entwickelung dadurch, daß die menſchliche Erkenntniß ſich ſeiner, in regelmäßigen Stufen fortſchreitend, bemächtigt. So entſtehen Dogmen. Es verändert ſich nicht der Gehalt, ſondern das Verhältniß des menſchlichen Geiſtes zu demſelben. Die Dogmengeſchichte iſt alſo kein Aggregat von Meinungen und Anſichten, ſondern die Darſtellung der folgerechten Entwickelung der Geſammtheit der Dogmen. Sie hat zur Aufgabe, die fortſchreitende Anwendung der Wiſſenſchaft auf den Gehalt der Offenbarung in den einzelnen Punkten nachzuweiſen.

Dieſe neuerlich in einem großen Kreiſe anerkannten und in unſerer und der katholiſchen Kirche mehrfach ausgeſprochenen Sätze leiten den Verf. bei dem Theile der Dogmengeſchichte, den er in der vorliegenden Schrift behandelt.

Der einzelne Fortſchritt kann nur in Bezug auf ein Ziel beurtheilt werden. Das Ziel der Dogmengeſchichte iſt die vollkommene Entwickelung des Gehaltes der Offenbarung, welche der Verf. als ſymboliſch-lutheriſcher Theologe in dem lutheriſchen Lehrbegriffe findet.

„Der Maßſtab," ſagt er, „den ich dabei (bei der Beurtheilung der dogmatiſchen Leiſtungen des Origenes) anlegte, iſt kein ſubjectiver und zufälliger, ſondern es iſt die Lehre meiner Kirche, der ich am Worte diene, es iſt der Glaube, welchen der Gemeinde zu verkündigen ich durch Gottes Gnade berufen bin, und welchen ich nicht allein mit dem Munde bekenne, ſondern mit voller freudiger Zuſtimmung meines Herzens theile; denn ich weiß, daß in ihm die Wahrheit und das Leben iſt."

An dieſen Maßſtab legt er die ſämmtlichen Leiſtungen für die Entwickelung der Dogmen und fragt daher auch in Beziehung auf Origenes, was dieſer Dogmatiker dazu beigetragen habe, die Erkenntniß in dieſem Sinne zu vermehren, und welchen Standpunkt er in dieſer Linie der dogmatiſchen Entwickelung einnehme.

Die genaueſte Erforſchung des origenianiſchen Syſtems war zur Beantwortung dieſer Frage unerläßlich; der Verf. hat dieſer mit Fleiß und Einſicht aufs gewiſſenhafteſte nachgeſtrebt. Es war ihm vor Allem darum zu thun, ſich eine vollſtändige Einſicht in das Ganze des Syſtems zu verſchaffen, um aus ihr die Dunkelheiten im Einzelnen aufzuhellen und über bisher ſtreitige Punkte zu entſcheiden. Er hat ſich von der Conſequenz des Syſtems überzeugt und behauptet, daß Origenes in allen ſeinen Schriften in der Hauptſache daſſelbe gelehrt habe. Dem Beweiſe dieſes Satzes konnte er ſich um ſo weniger entziehen, als bis auf die neueſte Zeit die Meinung faſt allgemein verbreitet war, daß gerade das dogmatiſche Hauptwerk des Origenes, die Bücher de principiis, für eine Dar-

ſtellung ſeines Syſtems unbrauchbar ſey. Wenn ſich nachweiſen ließ, daß alle Sätze, welche in dieſen Büchern vorkommen, ſich auch in anerkannt echten griechiſchen Werken des Origenes finden, ſo war für die Behauptung der Conſequenz des Origenes ſchon viel gewonnen, und der Verf. war gerechtfertigt, wenn er die Bücher de principiis als eine eben ſo zuverläſſige Quelle der Lehre des Origenes gebrauchte, als ſeine griechiſch erhaltenen unbezweifelt echten Werke. Der Verf. hat dieß gethan; er hat die Uebereinſtimmung der Lehre in den Büchern de principiis mit der Lehre in den griechiſchen Werken theils durch Citationen, theils durch wörtliche Anführungen der Parallelſtellen faſt vollſtändig nachgewieſen, und dieſe Nachweiſung iſt ein vorzügliches Verdienſt ſeiner Schrift.

Es fragte ſich zunächſt, welches philoſophiſche Syſtem auf die Darſtellung des Origenes Einfluß gehabt habe. Man iſt allgemein darüber einverſtanden, der neuplatoniſchen Philoſophie dieſen Einfluß zuzuſchreiben; nur über die Bedeutung, in welcher man die neuplatoniſche Philoſophie zu nehmen habe, welche Origenes anwandte, hat man ſich nicht geeinigt. Klar war nur ſo viel, daß bei Origenes nicht von vollſtändiger Anwendung eines philoſophiſchen Syſtems die Rede ſeyn könne und daß man durch Vergleichung ſeiner Sätze mit demjenigen, was uns von neuplatoniſcher Philoſophie vor und zu ſeiner Zeit erhalten iſt, ermitteln müſſe, in wie weit er ſich die Grundſätze dieſer Philoſophie angeeignet und welche Anwendung er davon für ſein dogmatiſches Syſtem gemacht habe. Hier boten ſich nun Philo und Plotinus dar; und der Verf. gibt, um das Verhältniß des Or. zum Neuplatoniſmus klar zu machen, einen Abriß des philoniſchen und des plotiniſchen Syſtems. Er bemerkt ausdrücklich, daß er damit keineswegs beabſichtige, eine Darſtellung dieſer beiden Syſteme zu geben, ſondern daß er nur diejenigen Stellen hervorheben wolle, welchen Or. einen Einfluß auf ſeine Auffaſ-

ſung der chriſtlichen Lehre geſtattete. Es ſey dieß, fügt er ſehr richtig hinzu, weniger der allgemeine Grundcharakter jener Philoſophie, als einzelne Momente derſelben, und die Verweiſung auf die treffenden Stellen des origenianiſchen Syſtems werde hinreichen, um dieſen Einfluß nachzuweiſen. So gelangt er denn zu dem Reſultate, daß Or. mit Philo lehrte, daß Gott als das reine Seyn, als die Einheit über alles Gute, Leben ꝛc. weit erhaben, für die Menſchen unbegreiflich ſey und nur als Seyender bezeichnet werden könne, daß er aber in der Anſicht von der Materie und vom Böſen dadurch von Philo abwich, daß er das Böſe nicht als das Nichtſeyende ſetzte, ſondern behauptete, wenn man das Böſe als Gegenſatz des Seyns bezeichne, ſo ſpreche man damit nur den Gegenſatz gegen das reale Seyn aus, das mit dem Guten identiſch iſt, den Mangel des göttlichen Lebens. Auch hinſichtlich des Logos ſtimmten Or. und Philo inſofern, als beide den Logos für den Mittelpunkt der göttlichen Gedanken erklärten, für das göttliche Denken, das mit ſeinem Gedachten eins iſt. Als λόγος ἐνδιάθετος ſetze Philo den Logos als Schöpfer des κόσμος νοητὸς und als κόσμος νοητὸς ſelbſt, als das Allgemeine und als Uroffenbarung des Abſoluten ſey er der erſtgeborne Sohn Gottes, da die erſcheinende Welt der jüngere Sohn ſey. Dieſer Logos ſey Haupt der himmliſchen Kräfte, als Geſammtoffenbarung Bild, Schatten Gottes, Vorbild des Menſchen, Idealmenſch, ἄνθρωπος θεοῦ. Als λόγος προφορικὸς aber ſey der Logos das Organ aller Wirkſamkeit Gottes, der Erhalter und Ordner der Welt und die Geſammtintelligenz zwiſchen dem ungezeugten Gott und dem gezeugten Menſchen in der Mitte ſtehend, der zweite Gott, θεός, da der erſte Gott ο θεὸς, ἀρχὴ, da der erſte Gott προαρχὴ ſey. Auch hierin ſtimme Or. mit Philo, aber er hebe die Perſönlichkeit des Logos entſchieden hervor. Dieſe Perſönlichkeit findet der Verf. bei Philo nicht, ſo wie auch keine Aehnlichkeit mit der chriſtlichen Tri-

nität, welche Bull, Cudworth u. A. angenommen hatten. Die urſprüngliche Geiſterwelt iſt nach Philo zuerſt geſchaffen und die Menſchenſeelen in ihr, und er unterſcheidet bei der Schöpfung das ὑφ' οὗ, ἐξ οὗ, δι' οὗ und δι' ὅ. Gegen die Idee Philo's, daß die Erſchaffung eigentlich nur eine Weltbildung ſey, proteſtire Or.; zu ſagen, Gott habe der vorliegenden Hyle die Urformen eingebildet, ſey ein Irrthum. Die Menſchen ſind in die Materie geſunkene Seelen, lehrt Philo, deren Fall von der Hinneigung zum Materiellen komme, durch Individualiſirung erfolge und Verſchlechterung zur Folge habe. Die Gemeinſchaft mit dem Leibe bringe dem wahren Menſchen, der Seele, den Tod. Or. habe dieſelbe Anſicht, mit dem einzigen Unterſchiede, daß er die Verbindung der Seele mit dem Leibe nicht als einen Act ihres Willens anſehe, und nicht die Materie als ſolche, ſondern die Entfremdung von Gott als Quelle des Schlechten betrachte. Ueber die Theile des Menſchen (Leib, obere Seele, niedere Seele), ſowie über das Ziel des Menſchen (Rückkehr zur Einheit mit Gott, unmittelbare Anſchauung Gottes) habe Or. ganz die Ideen des Philo. Da hieraus die Ethik Philo's hervorgehe, ſo habe Or. auch in dieſer große Aehnlichkeit mit ihm, doch komme Philo in Bezug auf Freiheit und Gnade der Wahrheit näher, weil er das Böſe in uns, in Gott nur das Gute ſetze.

Der Verf. fügt zum Schluſſe hinzu: wenn man ſage, daß Philo großen Einfluß auf Or. gehabt habe, ſo meine man damit nicht, daß alles Aehnliche in beiden Syſtemen von Or. unmittelbar aus Philo entlehnt ſey. Da beide dieſelbe Quelle, das A. T., hatten, ſo mußten ſie in vielen Punkten ohnedem zuſammentreffen; manche Punkte lagen in der allgemeinen Vorſtellungsweiſe jener Zeit, aber an manchen weſentlichen Seiten ſey doch die Verwandtſchaft ſo auffallend, daß ſich ein unmittelbares Zurückgehen nicht verkennen laſſe, was (wie wir hinzuſetzen) um ſo ſicherer

angenommen werden darf, da Or. in Matth. XV, 3. den Philo als einen von Verſtändigen hoch geachteten Ausleger des Moſes nennt, und c. Cels. IV, 51. nicht nur die *φράσις* in ſeinen Schriften, ſondern auch die *νοήματα* und *δόγματα* und die *χρῆσις τῶν γραφῶν* aufs Höchſte preiſet.

So bemerkt der Verf. auch in Beziehung auf Plotin ganz richtig, daß zwiſchen dieſem und Or. der Berührungspunkte wenigere ſeyn konnten, da Plotin ſich ganz außerhalb des Chriſtenthums gehalten habe. Doch fehlten ſie auch nicht und zeigten ſich namentlich in den Lehren vom oberſten Principe, vom *νοῦς*, und deſſen Verhältniſſe einerſeits zu Gott, andererſeits zu den einzelnen Vernunftweſen, ferner in den Lehren von der Welt und den Menſchen, in welchen allen ſich eine bedeutende Aehnlichkeit zeige. Nur ſey dieß alles bei Or. durch chriſtliche Ideen modificirt und mit chriſtlichen Wahrheiten vermiſcht und ins Innere des plotiniſchen Syſtems ſey Or. nicht eingedrungen. In den Ideen des Plotin über das *ἓν* und *ἀγαθὸν* findet der Verf. unverkennbare Aehnlichkeit mit der Gotteslehre des Or., bemerkt aber, daß ſo abſtract auch der Begriff Gottes bei Or. ſey, er doch noch unendlich beſſer und concreter ſey, als der plotiniſche, der das Abſtracteſte ſey, was gedacht werden könne; denn dort habe Gott doch noch Weſen und Selbſtbewußtſeyn, hier aber entbehre er alles Inhaltes und ſey dem Nichtſeyn völlig gleich geſetzt. In dieſer letzten Bemerkung können wir mit dem Verf. nicht ganz übereinſtimmen. Es iſt ſehr gewöhnlich geworden, von dem *ὂν* der Neuplatoniker als einem durchaus abſtracten und leeren Begriffe, ohne alle Realität und ohne allen Inhalt, zu reden. Was Plotin darüber äußert, rechtfertigt dieſe Beſchuldigung keineswegs. Gott iſt nichts von Allem, was iſt, er iſt über alles Seyende erhaben, das abſolut Eine. Wenn Plotin nur dieſes geſagt hätte, ſo hätte die Beſchuldigung der Abſtractheit und Leerheit einen Grund, aber er ſetzt hinzu, dieſes abſolut Eine iſt zugleich das

Gute, und als ſolches Grund und Urſache von Allem, nicht das gewordene Denken, ſondern die Urſache des Denkens, nicht die gewordene Wahrheit, ſondern die Urſache der Wahrheit; dadurch gibt er dem Einen die höchſte und vollſte Realität, denn alles Reale iſt aus ihm als ſeinem Grunde. Dieſer letzte Grund alles Realen iſt nicht zu denken und zu faſſen, wie man Endliches faßt und denkt, durch ſinnliche Wahrnehmung oder durch geiſtiges Ergreifen, ſondern durch unmittelbare Anſchauung, durch eine Erfahrung. Die Seele muß das Leiden der Liebe erfahren, und dieß iſt möglich, denn das Eine iſt von Niemanden entfernt, obgleich es in anderm Sinne wieder über Allem und von Allen entfernt iſt. Es iſt bei denen, die mit ihm zuſammenſtimmen, die ihn berühren durch die Aehnlichkeit und die von ihm ausgehende Kraft. Das Eine iſt das Größeloſe in Kraft, das Unendliche in Kraft. Bei der Betrachtung Gottes muß man den Verſtand nicht wegwerfen, denn Gott iſt nirgends ſo, daß er das Andere ſeiner beraube, ſondern er iſt demjenigen, der dorthin rühren kann, gegenwärtig; wer dieß nicht kann, dem allein iſt er nicht gegenwärtig.

Wenn man dieſe und ähnliche Stellen bedenkt, und Plotin iſt voll davon, ſo kann man ſich von der leeren und inhaltsloſen Abſtractheit ſeines Gottesbegriffes nicht überzeugen, ſondern wird eher geneigt, anzunehmen, daß die Fülle des chriſtlichen Gottesbegriffes unbewußt auf ihn Einfluß gewonnen, einen Einfluß, den man ſonſt bei den Neuplatonikern anzunehmen gerne bereit iſt.

Eine große Aehnlichkeit findet der Verf. zwiſchen Plotin und Dr. hinſichtlich des zweiten Princips. Das Erſte, das die Möglichkeit von Allem, aber noch in ſich ſelbſt beſchloſſen iſt, muß, einem allgemeinen Geſetze gemäß, ein von ſich Abhängiges, ſein Bild aus ſich erzeugen. Dieſes aus ſeiner überfließenden Fülle entſtandene Andere war die erſte *γέννησις*. Dieſes Andere kehrt ſich nach dem Einen, wird

von ihm erfüllt, iſt der νοῦς, der zeitlos gezeugt iſt, ohne daß eine Neigung, ein Wollen, eine Bewegung in dem Zeugenden anzunehmen wäre. Als Erzeugtes iſt der νοῦς das vollkommenſte Abbild ſeines Erzeugers, wie das Licht Abbild der Sonne. Or. hat ganz dieſelbe Deduction.

Auch ſeine Anſichten von den verſchiedenen Beziehungen des Logos hat Or. auf plotiniſche Sätze gegründet. Nach Plotin iſt der νοῦς nur durch das Andersſeyn von ſeinem Erzeuger verſchieden, er iſt Eines, aber nicht abſolut, ſondern ſeine Einheit ſchließt Vielheit und Verſchiedenheit ein, er iſt Eines Vieles. Indem er ſich im Anſchauen des Einen von demſelben unterſcheidet, wird er Subject, indem er ſich ſelbſt anſchaut, Object; ὄν und νοῦς ſind durch einander bedingt, unterſchieden und doch eins. Das Gedachte aber iſt unendlich mannichfaltig, durch das Denken des Einen wird das Mögliche beſtimmt und geſtaltet. Dadurch entſtehen die νοητὰ, die Ideen, die als Einzelne unterſchieden und doch wieder zur Einheit zuſammengefaßt ſind.

So iſt es auch ganz die Lehre des Or. vom Logos, wenn Plotin den νοῦς als die Geſammtvernunft, als das All des unveränderlichen wahrhaften Seyns, als das Leben, die Wahrheit, die intelligible Welt darſtellt, wenn er das ἕν den erſten, den νοῦς den zweiten Gott nennt, der geringer als der erſte und höher als alles andere iſt, durch den das Erſte ſich offenbart, durch den man zum Erſten aufſteigt. Die Anſicht des Or. vom Geiſte aber liegt in dem plotiniſchen Satze, daß nach demſelben allgemeinen Geſetze, nach welchem jede Natur ein Nächſtverwandtes aus ſich zeugt, auch aus dem νοῦς die Allſeele, ſein Gedanke, ſein Bild emanirt, das auf ihn hinblickt, von ihm Leben und Denkvermögen erhält und ſich zu ihm verhält, wie er ſelbſt ſich zum ἕν. Die einzelnen Seelen ſind aus der Allſeele, wie die νοητὰ aus dem νοῦς. Die Allſeele bildet die erſcheinende Welt, wie der νοῦς die intelligible. Ἕν, νοῦς, ψυχὴ ſind die plotiniſche Trias. Dieſe Trias,

bemerkt der Verf., habe mit der chriſtlichen wenig mehr als den Namen gemein, fügt aber hinzu, daß ſich ein allgemeiner Einfluß auf die chriſtliche Trinitätslehre nicht verkennen laſſe, und findet eben in dieſer Anſchließung den Grund der mangelhaften Auffaſſung der Trinität durch die Alexandriner, beſonders durch Or. Sie mußten, ſagt er, zur Emanation und Subordination gelangen, weil ſie den Grundgedanken des neuplatoniſchen Syſtems, die Vorſtellung einer in fortſchreitender Bewegung ſich gleichſam ausbreitenden Gottheit, einer ſucceſſiven Selbſtbeſtimmung und Entfaltung des Göttlichen feſthielten. Das Verhältniß der intelligiblen Welt zu den Menſchen wird von Plotin wie von Or. beſchrieben, und dieſer theilt auch Plotin's Anſicht von den Sternen, ſteht aber in vollkommnem Widerſpruche mit der pantheiſtiſchen Anſicht Plotin's, nach welcher die Seele die vom *νοῦς* empfangenen Typen weiter ausbildet und ein Bild ihrer ſelbſt, ein ſchwächeres Nachbild der im *νοῦς* geſchauten *εἴδη* erzeugt. Aus dieſem Nachbilde (*αἴσθησις*, niedre empfindende Seele) geht nach Plotin die erzeugende Naturkraft (das phyſiſche Leben) und dann immer niedrigere Geſtaltungen bis zur Materie herunter, hervor. Or. nimmt eine Schöpfung aus Nichts an, und kann alſo die Materie, obgleich er ſie mit plotiniſchen Ausdrücken bezeichnet, nicht als nothwendige Entwickelung betrachten. Dagegen lehrt er wie Plotin, daß der Menſch durch den Fall der Seele aus der intelligiblen Welt entſtehe und in den Körper eingehe, und daß die Urſache dieſes Falles in ihrem Beſtreben, für ſich zu ſeyn, liege. Der Abfall iſt ein Act der Freiheit, die Verbindung mit dem Leibe eine göttliche Strafe. Wenn der Verfaſſer bemerkt, daß die eigentliche Anſicht Plotin's die geweſen ſey, daß die Seelen unfreiwillig ihren früheren Zuſtand verlaſſen und zur beſtimmten Zeit jede in ihren Leib eintreten, weil in Plotin's Syſtem kein Raum für die Freiheit ſey, ſo bedarf dieſe letzte Behauptung des Beweiſes. Die tief-

ſinnigen Unterſuchungen, welche Plotin im achten Buche der ſechſten Enneade über die Freiheit angeſtellt hat, ſcheinen gegen die Anſicht des Verf. zu ſprechen. Vollkommen richtig aber bemerkt der Verf., daß die Lehre des Or. von der Rückkehr der Menſchen durch den Logos zu Gott die entſprechenden plotiniſchen Gedanken, jedoch ſehr modificirt und durch das Chriſtenthum geläutert, ausdrücke.

So hat der Verf. das Verhältniß des Or. zum Neuplatonismus genügend nachgewieſen. Man ſieht, Or. nahm von dieſem philoſophiſchen Gemeingute ſeiner Zeit auf, was ſeinem Zwecke diente, und er konnte viel aufnehmen, weil die Neuplatoniker nicht nur viele von den Fragen behandelten, welche die chriſtliche Lehre beantwortet, ſondern auch in einzelnen ähnlichen Ausdrücken viele Anhaltspunkte boten. Dieſe benutzte Or. nach ſeiner Convenienz, wie Philo früher gethan hatte, beide in der Ueberzeugung, jener der jüdiſchen, dieſer der chriſtlichen Glaubenslehre dadurch einen Dienſt zu thun. Einzelne tiefere Unterſuchungen der Platoniker, z. B. die über die Freiheit, ließ Or. liegen; die chriſtliche Wiſſenſchaft nahm ſie ſpäter auf und ſchloß an ſie eine weitere Entwickelung.

Mit der Frage über das Verhältniß des Or. zur Zeitphiloſophie hängt die Frage über den Hauptgedanken ſeines Syſtems genau zuſammen. Als dieſen Hauptgedanken bezeichnet der Verf. die Idee von Gott, dem abſolut Seyenden, der als ſolcher der Eine, Gute und Gerechte iſt. Er tadelt Münſcher, der als den Hauptgedanken des Or. den doppelten Satz angegeben hatte, daß Gott das vollkommenſte Weſen ſey, und daß alle vernünftigen Creaturen vollkommene Freiheit des Willens beſitzen; ebenſo Gieſeler, der zu dieſen beiden Sätzen noch den hinzugefügt hatte, daß die Zuſtände aller ſittlich freien Weſen reine Ergebniſſe ihrer Handlungen ſeyen, und er findet auch die Angabe Mosheim's nicht ganz richtig, der als dieſen Hauptgedanken den Satz bezeichnet hatte, omnia ex divina

natura, rerum omnium fonte, ab aeterno manasse. Indem der Verf. aus dem von ihm aufgeſtellten Hauptgedanken des Dr. die Hauptzüge des Syſtemes deſſelben deducirt, läßt er ihn zu dem Gedanken des Höchſten und Erſten, als des allein Realen kommen, wodurch es der Urgrund alles Andern seyn müſſe, und durch Abſtraction von allem Gewordenen zu dem Begriffe der reinen Einheit, des einfachen Seyns. Indem nun Dr. dieſes einfache Seyn seinem innern Weſen nach gefaßt habe, ſey es ihm als das Gute und Vollkommenſte, in ſeiner Beziehung aber auf die Mannichfaltigkeit des Endlichen als das Gerechte erſchienen, ſo daß Gutes und Gerechtes weſentlich eins, und nur in der Beziehung verſchieden ſeyen. Der Gedanke, daß Gott das abſolute Seyn, und als ſolches der Inbegriff aller Vollkommenheit, aller Realität und alles wahren Weſens ſey, führte ihn auf die Nothwendigkeit einer zeitloſen Entwickelung des göttlichen Weſens, einer ewigen Emanation, und zu der Folgerung, daß alles aus dem Urgrunde hervorgegangene Seyn auch göttlichen Weſens und ein Spiegel der Einheit und Vollkommenheit des Abſoluten ſeyn müſſe. — Bis hieher leitet ſich Alles folgerecht aus dem von dem Verf. angegebenen Hauptgedanken her. Wenn aber nun hinzugeſetzt wird, daß hieraus ſich nicht nur die Weſensidentität des creatürlichen Seyns mit dem urſprünglichen, ſondern auch die Unterordnung von jenem unter dieſes herleite, wenn weiter geſagt wird, daß der Widerſpruch, den das Daſeyn der erſcheinenden materiellen Welt mit ihrer Mangelhaftigkeit und Mannichfaltigkeit enthält, den Dr. zu dem Verſuche veranlaßt habe, dieſen Widerſpruch durch die Annahme eines vorzeitlichen Abfalls der Geſchöpfe von Gott zu löſen, daß er die Möglichkeit dieſes Abfalls in ihrer Freiheit gefunden habe, und daß, indem dieſe Möglichkeit zur Wirklichkeit würde (d. h. die Creaturen aus ihrer urſprünglichen Einheit mit Gott heraustreten), eine ſittliche Differenz entſtand — ſo iſt dadurch

die conſequente Ableitung aus dem Hauptgedanken unterbrochen, und man kann die Frage, welche der Speculation von jeher die größte Schwierigkeit bot, die Frage nach dem Grunde dieſes Uebergangs vom Seyn zum Werden, oder wie man ſie ſonſt ausdrücken mag, nicht übergehen. Wie war ein Abfall von Geſchöpfen, die mit Gott gleichen Weſens ſind, von Gott möglich? Dieſer Grund muß in ihrem urſprünglichen Zuſtande vor dem Falle liegen. Münſcher und Gieſeler haben das gefühlt, und indem ſie in den Hauptgedanken des Syſtems des Or. die Beſtimmung über die Freiheit aller vernünftigen Geſchöpfe mit aufnahmen, wollten ſie den Grund des Abfalls bezeichnen, der von Or. als in den aus Gott hervorgegangenen vernünftigen Weſen bereits liegend conſequenterweiſe angenommen werden mußte, weil im andern Falle in ſeinem Gedankengange eine Lücke eintreten würde. Nun muß freilich zugegeben werden, daß Or. durch ſeine Annahme die Erklärung des Grundes auch nur weiter zurückſchob, aber er that damit nur daſſelbe, was die ſpeculative Philoſophie auf dieſem Punkte faſt immer zu thun ſich genöthigt ſah.

Der Verf. fährt in ſeiner Deduction ſo fort. Der Abfall war ein Heraustreten aus der Einheit mit Gott. Durch ihn entſtand bei den Creaturen eine ſittliche Differenz. Dieſe machte, da Gott gerecht iſt, die Schöpfung einer ſinnlichen Welt nothwendig, welche die Güte Gottes dazu beſtimmt hat, den vollkommenen Zuſtand zurückzuführen. Die Zurückführung wird bewirkt durch den Erlöſer, und der geſammte Weltlauf iſt ein Läuterungsproceß der gefallenen Geſchöpfe.

Es fragte ſich nun, wie von dieſem Hauptgedanken aus die einzelnen Dogmen ſich bei Or. geſtalteten. Hier ergeben ſich dem Verf. folgende Reſultate. Or. nimmt die Lehre vom Daſeyn e i n e s Gottes, der Himmel und Erde geſchaffen hat, erhält und regiert, wie dieſe gegen Polytheiſ-

mus und gegen Marcion beſtimmt war, aus der Kirchenlehre an, läßt aber in der Polemik gegen Marcion die Gerechtigkeit Gottes in ſeiner Güte untergehen. Da die Kirchenlehre über das Weſen Gottes nichts enthielt, ſo war hier ein Raum zu weitern Forſchungen gegeben. Or. ſtellte die Geiſtigkeit Gottes feſt, doch läßt ſich bei dieſer Feſtſtellung der ſchädliche Einfluß der neuplatoniſchen Philoſophie bemerken, welche den abſtracten Begriff des ὄν, nicht den eines lebendigen, geiſtigen Gottes gab. Gott hat die Welt aus Nichts geſchaffen und dieſe gegenwärtige Welt hat einen beſtimmten Zeitanfang. So nahm Or. mit der Kirchenlehre an. Aber hier trat ſein Hauptgedanke ſehr einflußreich ein. Wie er ſich Gott dachte, mußte er eine ewige Schöpfung annehmen, und um dieſe Annahme durchzuführen, war unerläßlich, eine ununterbrochene Reihe von Welten vor und ebenſo nach der gegenwärtigen Welt anzunehmen. Die Welt iſt aus Nichts geſchaffen, lehrte die Kirche, und die griechiſchen Väter vor Origenes erklärten das ſo, daß ſie die Materie erſt durch Gott ſchaffen, und dann geſtalten ließen. Or. aber ſetzte als Anfang eine Welt von vernünftigen Geiſtern und ließ die materielle Welt der Sünde wegen nach Materie und Form zugleich entſtehen. Die Welterhaltung iſt fortgeſetzte Schöpfung und zugleich Regierung. Die Regierung der Welt ruht auf dem Gedanken einer Heilsordnung. Dabei war Vorherwiſſen und Vorſehung Gottes mit der menſchlichen Freiheit zu vereinigen. Dieſe menſchliche Freiheit erhob Or. auf Koſten der göttlichen Gnade, ohne daß man ihn deßhalb des Pelagianiſmus beſchuldigen dürfte, da die Principien ſeiner Dogmatik dieſem ganz entgegengeſetzt ſind. Doch weicht ſeine Theodicee von der chriſtlichen Wahrheit vielfach ab.

Zunächſt kommt die Frage zur Betrachtung, wie Or. ſich gegen die beiden Anſichten von dem Verhältniſſe des Logos zum Vater, gegen die monarchianiſche und gegen

diejenige ſtellte, welche den Sohn zum Geſchöpfe machte. Er vermied beide Gegenſätze, behauptet der Verf., hob aber, da ihn der monarchianiſche näher berührte, die perſönliche Selbſtändigkeit des Logos ſtärker hervor und begründete dadurch einen wirklichen Fortſchritt dieſes Dogma. Er ſcheine oft die Weſenseinheit des Sohnes zu leugnen, wolle das aber nicht, und es läge auch nicht im Zuſammenhange ſeines Syſtems, vielmehr hätten er und Clemens zur Ueberwindung des Subordinatianiſmus mitgewirkt. Man müſſe alſo diejenigen Stellen bei Or., in welchen die Beziehung auf die monarchianiſchen Gegner vorherrſcht, nicht zu ſehr urgiren, ſondern durch ſolche berichtigen und ergänzen, in denen er ſich unbefangener ausdrückt, weil man ſonſt ſeine ganze Auffaſſungsweiſe verkenne, wie das häufig geſchehen ſey.

Dieſe letzte Bemerkung iſt auch gegen Neander gerichtet. Neander nämlich war, gleichfalls aus dem Zuſammenhange des origenianiſchen Syſtemes heraus, auf ein verſchiedenes Reſultat gekommen. Der Verf. ſtimmt mit ihm in den Vorderſätzen. Ein Urquell alles Daſeyns, im abſoluten Sinne Gott zu nennen, Quelle des göttlichen Lebens und der Seligkeit für eine ihm verwandte überirdiſche Geiſterwelt. Das nothwendige Mittelglied aller Lebensmittheilung aus dem αὐτόθεος der Logos, die Geſammtoffenbarung der Herrlichkeit Gottes, deren Theilabſtrahlungen ſich von ihm aus durch die ganze Geiſterwelt verbreiten. Dieſer Logos gedacht als die dem einen göttlichen Urweſen entſprechende Urvernunft, als die Wahrheit an ſich, als der abſolut objective Logos, der ſich den verſchiedenen Bedürfniſſen der vernünftigen Weſen gemäß in mannichfachen Formen darſtellt, aber nicht ſo, daß verſchiedene Erlöſer anzunehmen wären, wie bei den Gnoſtikern, oder daß dieſe Darſtellung in mannichfachen Formen bloße Verhältniſſe und Begriffe in Gott bezeichnete, wie die Monarchianer meinten, oder daß man wie frühere Väter einen

λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς unterſchied, ſondern es ſey anzunehmen eine Zeugung des Logos in zeitloſer Gegenwart. Wie die Platoniker mit dem ὄν zugleich deſſen Offenbarung im νοῦς ſetzten, ſo ſey bei Or. mit der Herrlichkeit Gottes zugleich ihr Abglanz im Sohne geſetzt, und damit der Begriff einer ewigen Zeugung gegeben. Indem Or. dieſe feſtgehalten habe, habe er den Ausdruck von einer Zeugung aus dem Weſen Gottes verworfen.

Bis hieher, wie geſagt, ſtimmt die Anſicht Neander's faſt ganz mit der des Verfaſſers. Von nun an gehen ſie auseinander. Neander nämlich nimmt an, Or. habe in Folge der bis jetzt vorgetragenen Sätze gegen die Monarchianer die perſönliche Selbſtändigkeit des Logos behauptet. In dieſem Streite gegen die Monarchianer habe er nun zuweilen die Einheit des Weſens und die perſönliche oder Subjectseinheit unterſchieden, ſo daß es ihm nur darum zu thun geweſen ſey, die perſönliche Einheit zu bekämpfen, und dieſe Bekämpfung ſey ihm auch ohne Zweifel das Wichtigſte geweſen (d. h. die Bekämpfung des Satzes, daß Vater und Sohn keine verſchiedene Perſonen oder Subjecte, ſondern nur e i n e Perſon, nur e i n Subject ſeyen), und er habe wohl wiſſen müſſen, daß manche Kirchenlehrer, welche eine perſönliche Unterſcheidung behaupteten (d. h. daß der Vater eine Perſon und der Sohn eine Perſon ſey), doch die Weſenseinheit zugleich feſtgehalten hätten. Nach dem innern Zuſammenhange des origenianiſchen Syſtems ſey aber beides (die perſönliche Einheit und die Weſenseinheit) zuſammengefallen, und wo er von dem Standpunkte deſſelben aus geredet habe, habe er zugleich die ἑτερότης τῆς οὐσίας und die ἑτερότης τῆς ὑποστάσεως oder τοῦ ὑποκειμένου behauptet, und daraus ſey ſeine Behauptung gefolgt, daß man nur zum Vater und nicht zum Sohne beten müſſe, obwohl Chriſtus der Weg, die Wahrheit und das Leben ſey, und die Bemerkung, daß die Gnoſtiker in gewiſſem Sinne mit Recht behaupteten,

daß erſt durch Chriſtus der Vater geoffenbart worden und vorher bloß Herr und Schöpfer bekannt geweſen ſey. Dieß habe den Or. veranlaßt, gegen eine Zeugung des Sohnes aus dem Weſen Gottes und gegen die Homouſie beider zu ſprechen.

Wie faßt nun der Verf. dieſen Gegenſtand? Er behauptet, die Anſicht Neander's (den er jedoch nicht nennt), daß nach dem inneren Zuſammenhange des origenianiſchen Syſtems Einheit des Weſens und Einheit der Perſon zuſammengefallen ſey, und daß er vom Standpunkte ſeines Syſtems aus nicht nur die Verſchiedenheit der Perſon, ſondern auch die Verſchiedenheit des Weſens habe annehmen müſſen und wirklich angenommen habe, dieſe Anſicht ſey unrichtig. Or. ſcheine nur die Weſenseinheit des Sohnes zu leugnen, und da Neander für ſeine Anſicht ſehr klare Stellen beibringt, deren Inhalt nicht zu beſeitigen iſt, ſo mußte der Verf. den bereits erwähnten Grundſatz in dieſer Beziehung aufſtellen und geltend machen, er mußte behaupten, Or. habe in den von Neander angeführten Stellen mehr geſagt, als er ſagen wollte, oder ſey über ſeine Anſicht ſelbſt hinausgegangen, um die der Gegner deſto ſchärfer zu bekämpfen. Prüfen wir die von beiden Seiten angeführten Stellen, um ein ſicheres Urtheil zu erhalten. Neander führt zuerſt in Ioh. XX, 16. für ſich an. Dieſe Stelle enthält folgende Sätze: 1) Der Logos war in Gott und ging von Gott aus. Gott war, ſo lange der Logos in ihm war, gleichſam der Ort des Logos. Nach ſeinem Ausgehen von Gott war der Logos in einer andern *κατάστασις*, als da er noch in Gott war; aber der Sohn iſt, obgleich ausgegangen, doch im Vater, und der Vater in ihm. Dieß enthalte einen ſcheinbaren Widerſpruch, weil das Ausgegangenſeyn und das in Gott Seyn zugleich geſetzt werde. 2) Um dieſen Widerſpruch zu beſeitigen, hätten Einige angenommen, der Sohn ſey aus der Weſenheit des Vaters gezeugt, wobei nach Analogie der körper-

lichen Zeugung anzunehmen ſeyn würde, daß Gott um den Theil der Weſenheit, welchen er dem Sohne mittheilt, weniger geworden ſey. Dieſes ſey aber eine rohe, körperliche Anſicht und verrathe eine gänzliche Unfähigkeit, ſowohl die Idee einer unkörperlichen und unſichtbaren Natur zu faſſen, als zu begreifen, daß nur die unkörperliche Natur Weſenheit ſey; es ſey eine grobe Verwechſelung der körperlichen Ortsveränderung mit dem Uebergehen aus einer *κατάστασις* in die andere. Erläuternd ſetzt Origenes ib. XX, 17. dazu, dieſer Satz erhalte größere Klarheit, wenn man das Ausgehen anderer Mächte vom Vater vergleiche, und zwar ſolcher, die nicht vom Vater geſandt ſeyen, und ſo müſſe man auch dem Begriffe des *τόπος* eine genaue Unterſuchung widmen. Das Letztere findet er beſonders wichtig in Beziehung auf Jeſu Seele, was uns hier nicht weiter angeht. Zunächſt betrachten wir in Ioh. II, 2—3. und geben auch hier die in dieſer Stelle enthaltenen Sätze: 1) *ὁ θεὸς* iſt der *ἀγέννητος αἴτιος τῶν ὅλων*; dagegen *θεὸς* iſt der Logos; 2) *ὁ λόγος* iſt die Quelle desjenigen Logos, der in den *λογικοῖς* iſt; *λόγος* iſt dieſer Logos in den *λογικοῖς*; 3) die Furcht vor Zweigötterei hat bei frommen Chriſten zwei Irrthümer veranlaßt: a) die *ἰδιότης* des Sohnes iſt dieſelbe, wie die des Vaters, und nur dem Namen nach iſt der Sohn Gott; b) der Sohn hat keine Gottheit; ſeine Eigenthümlichkeit und ſeine Weſenheit *κατὰ περιγραφὴν* iſt eine vom Vater verſchiedene. 4) Beide Irrthümer löſen ſich ſo: *ὁ θεὸς* iſt bloß der *αὐτόθεος*, außer dieſem iſt Alles durch Theilnahme an ſeiner Gottheit Gegöttlichte nur *θεὸς*, auch der Erſtgeborne aller Creatur. Dieſer aber iſt herrlicher, als die andern Götter außer ihm, weil er der Erſte (zuerſt) bei Gott war und deſſen Gottheit auf ſich zog. Die Götter ſind nach dem wahren Gotte geformt, ſind Bilder eines Urbildes. Dieſer Bilder Urbild iſt der Logos bei Gott, der im Anfange bei Gott war und immer bei Gott blieb. Daß er aber das

Urbild und der Erſte iſt, kommt bloß daher, daß er bei Gott iſt und in der unabläſſigen Anſchauung der väterlichen Tiefe beharrt. 5) Hiernach könnte ſcheinen, daß der ϑεὸς λόγος den ϑεοῖς gleichgeſtellt würde, dieß iſt aber nicht der Fall; denn der ϑεὸς λόγος vermittelt die Gottheit für die ϑεοί; der Logos in den λογικοῖς verhält ſich zu dem ϑεὸς λόγος, wie dieſer zu dem αὐτόϑεος. Dieſer αὐτόϑεος iſt für die ϑεοὶ Quelle der ϑεότης, der Sohn für die λογικοὶ Quelle des Logos. Um in dem zu ſeyn, was des Logos iſt, muß man entweder den Logos faſſen, der im Anfange bei Gott war, oder dem fleiſchgewordenen Logos anhängen, oder an Einem Theil nehmen, der an dieſem Logos Theil genommen hat. — Wir gehen zu in Ioh. II, 6. fort. Hier iſt zu bemerken der Unterſchied von ὑπὸ und διὰ in Bezug auf den Logos und den Gott. Das Andere bezieht ſich auf das Verhältniß des Sohnes zum Geiſte. — Sehr bedeutend iſt in Ioh. II, 18, wo der Satz widerlegt wird, daß, weil der Vater Licht heiße und der Sohn Licht heiße, der Sohn an Weſenheit nicht vom Vater verſchieden ſey. Die Widerlegung wird durch die Unterſcheidung des Lichtes, in dem keine Finſterniß iſt (des Vaters), und des Lichtes, das in die Finſterniß ſcheinet (des Sohnes), und durch die Bemerkung geführt, daß der Vater der Wahrheit, der Weisheit und des Lichtes höher ſeyn müſſe, als Wahrheit, Weisheit und Licht. — Nun noch de orat. 15. Der Sohn iſt ſeiner Weſenheit und Subſtanz nach ein Anderer, als der Vater. — In dieſer Stelle iſt offenbar keine polemiſche Rückſicht, ſondern es iſt ein für ſich beſtehender, als erwieſen vorausgeſetzter Satz ausgeſprochen.

Dieſe bis jetzt beſprochenen Stellen, behauptet der Verf., haben faſt alle eine polemiſche Beziehung auf die Gegner der Perſönlichkeit des Logos, und müſſen nicht zu ſehr urgirt werden. Der Verf. gibt ſelbſt zu, daß nicht alle dieſe Stellen dieſe Beziehung haben. Von in Ioh. 16.

ſagt er, der Ausdruck ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς γεγεννῆσθαι τὸν υἱὸν werde hier offenbar nur um der irrigen Folgerungen wegen beſtritten, die daraus gezogen werden könnten. Es war aber gar nicht nöthig, dieſe Stelle durch eine ſolche Bemerkung über ihren Zweck für die gegneriſche Behauptung untauglich zu machen, denn ſie erklärt ſich nur gegen die Annahme einer körperlichen Zeugung aus Gott und gegen die Unfähigkeit zu einer rein geiſtigen Auffaſſung. Warum Or. in dieſer Stelle ſo großes Gewicht auf den Begriff des τόπος legt, ſieht man aus Plotin (IV, 3, 20). Andere Stellen, bemerkt der Verf., behaupteten die Weſenseinheit des Sohnes und des Vaters geradezu. Er führt de princ. I, 2, 9. als eine ſolche Stelle an. Da ſteht aber das „gleichweſentliche" nur in der ſchnitzer'ſchen Ueberſetzung; das Original hat: in sua proprietate (ἰδιότητι) subsistens, und ſagt nur, daß der vapor oder vigor der unermeßlichen Kraft Gottes, der aus der Kraft, wie der Wille aus dem Geiſte hervorging, eine eigene Subſiſtenz habe. Von der Gleichweſentlichkeit iſt nichts geſagt. — In der aus den Fragmenten zum Briefe an die Hebräer angeführten Stelle iſt die Rede von einer beſondern Weiſe der h. Schrift, durch Andeutungen die Menſchen einem feineren Verſtändniſſe zu nähern. So brauche die Schrift das Bild des vapor, um wenigſtens ein theilweiſes Verſtändniß des Satzes zu eröffnen, daß Chriſtus aus Gottes Kraft hervorgegangen, und daß die aus Gott hervorgehende Weisheit aus ſeiner Subſtanz gezeugt ſey. Die körperliche ἀπόῤῥοια ſey ein Bild, durch das jenes Ausgehen als eine echte und reine ἀπόῤῥοια der Herrlichkeit des Allmächtigen verſtanden werden ſolle. Indem aber die h. Schrift dieſe Bilder gebrauche, gebe ſie aufs deutlichſte zu erkennen, daß eine Gemeinſchaft der Subſtanz des Vaters mit der des Sohnes beſtehe, und das zwar deßhalb, weil bei

einem Ausfluſſe immer die ὁμοουσία des Ausfließenden und der Quelle des Ausfluſſes vorausgeſetzt werden müſſe. — Dieſe Stelle würde allerdings beweiſend ſeyn, wenn ſie nur ſelbſt unverdächtig wäre, aber ſie iſt aus der rufiniſchen Ueberſetzung der Apologie des Pamphilus genommen, und der Verdacht liegt ſehr nahe, daß eben in einer Stelle dieſes Inhalts Aenderungen des Ueberſetzers und vielleicht ſchon des Verfaſſers eingetreten ſind, um ſo näher, da eine andere aus dieſer Ueberſetzung erhaltene Stelle offenbare Beziehung auf die nicäniſchen Beſtimmungen hat. — Als die Hauptſtelle für ſeine Anſicht erklärt der Verf. die Stelle in Ioh. II, 2—3, die wir bereits beſprochen haben, und aus welcher nur ein höherer Rang des Sohnes, aber keine ausſchließende Gleichweſentlichkeit mit dem Vater hervorgeht. — In der Stelle in Ioh. XIII, 34. erklärt der Verf. den bildlichen Ausdruck, daß nicht nur Menſchen und Engel intelligibler Speiſe bedürftig ſeyen, ſondern daß auch der Chriſtus des Gottes von dem allein unbedürftigen und ſelbſtgenügſamen Vater, ſo zu ſagen, verſorgt werde, für die Gleichweſentlichkeit. In den andern Stellen, die er noch beibringt, iſt entweder geſagt, daß der Sohn, was er iſt, vom Vater empfängt, oder daß die Subſiſtenz des Sohnes vom Vater kömmt, oder daß der Heiland die Figur der Subſtanz Gottes, der Ausfluß der Herrlichkeit des Allmächtigen iſt.

Der Verf. ſetzt zur Erläuterung bei, daß es ganz daſſelbe ſey, ob Or. ſage, der Vater läßt ſeine ϑεότης ausſtrömen und ein ſelbſtändiges Daſeyn gewinnen, oder ſeine weſenhaften Gedanken; denn Gottes Weſen und Gedanken ſeyen ihm eins, weil er dieſes als das rein geiſtige, intelligible Seyn betrachte. Aber dieß iſt es nicht, worauf es hier ankommt. Es iſt keine Frage, daß aus dem Hauptgedanken des Or. die Gleichweſentlichkeit des Sohnes mit dem Vater folge; es fragt ſich nur, ob Or.

dieſe Folge überall feſtgehalten habe. Und da muß man unbedenklich mit Neander erklären, daß er das nicht gethan habe; denn die Stellen, welche der Verf. für ſich anführt, ſprechen (die verdächtigen ausgenommen) die Gleichweſentlichkeit nirgends beſtimmt aus, da hingegen die von Neander angeführten, beſonders die wichtigſte (de orat. 15), dieſe Gleichweſentlichkeit aufs beſtimmteſte leugnen.

Dem Or. arianiſche Lehre zuzuſchreiben, iſt ganz falſch; die Bemerkung des Verfaſſers aber, daß bei Or. ſich noch kein beſtimmter Sprachgebrauch von *ὑπόστασις*, *οὐσία* und *ὑποκείμενον* finde, ſpricht ebenſo ſehr für, als gegen ihn, und führt zu dem Hauptpunkte, daß Or. über den Begriff der Gleichweſentlichkeit mit ſich ſelbſt nicht im Reinen geweſen ſey und ſein neuplatoniſches Princip mit den treffenden Stellen der Schrift nicht ganz in Einklang zu ſetzen wußte. Der Verf. gibt auch ſelbſt zu, daß Or. den Sohn nur ein in Beziehung auf uns vollkommenes Bild heiße, daß er das wahre Licht über den Sohn ſetze, daß er dem Vater größere *θεωρία* und *γνῶσις* gebe, als dem Sohne, und dieſen als *ἀγαθὸς*, aber nicht als *κυρίως ἀγαθὸς* bezeichne; er geſteht zu, daß Or. hier in Widerſpruch mit ſich ſelbſt befangen ſey, was die Conſequenz ſeines Syſtems, wie es uns vorliegt, aufhebt. Der Verf. kann dieſe Conſequenz auch nur dadurch retten, daß er die Anſicht, nach welcher Or. den Sohn als den objectiv gewordenen Gedanken Gottes, gleich mit dem Weſen Gottes, und daher ſein Weſen eben als dieſes, als die *ὑπόστασις τῶν θεωρημάτων τοῦ θεοῦ* begriff, als die eigentliche und eigenthümliche Anſicht des Or. anſieht. — Wie dieſer Widerſpruch des Or. ſich erkläre, iſt eben geſagt worden; bei der Darſtellung des Verfaſſers bleibt immer die Frage, warum denn Or. in einzelnen Stellen auch ohne polemiſche Tendenz ſo ganz von ſeiner eigenen

und eigenthümlichen Anſicht abgewichen ſey. Wir wollen hier gleich bemerken, daß wir die Aeußerung des Verfaſſers (S. 271) etwas zu ſtark ausgedrückt gefunden haben. Er nennt da die Behauptung Mosheim's, daß Or. zu verſchiedenen Zeiten Verſchiedenes gelehrt und in den wichtigſten Dingen geſchwankt habe, völlig ungegründet, und ſetzt hinzu: wie die Gedanken des Or. über die wichtigſten Punkte in einem innern großartigen Zuſammenhange ſtehen, ſo ſtimmen auch ſeine Schriften aus früherer und ſpäterer Zeit wohl zuſammen. Wir würden lieber geſagt haben: in den Hauptgedanken des Or. liegt die Möglichkeit eines conſequenten Syſtems, es läßt ſich aber nicht leugnen, daß ihm die Ausführung dieſes Syſtems nicht vollſtändig gelungen iſt, und daß ſich in ſeinen uns vorliegenden Schriften Vieles findet, was ſich mit ſeinen Hauptgedanken nicht vereinigen läßt. Nur wenn man dieſes ausſcheidet, kann von einem conſequenten Syſteme des Or. geſprochen werden.

In Bezug auf die Lehre des Or. vom heiligen Geiſte iſt der Verf. mit der angenommenen Anſicht einverſtanden und fügt einiges Treffende über Weſen und Wirkſamkeit des Geiſtes hinzu. In der Lehre von der urſprünglichen Welt hat er zwei Punkten eine beſondere Aufmerkſamkeit gewidmet, der reinen Geiſtigkeit der urſprünglichen Vernunftweſen und ihrem Verhältniſſe zu Gott. Was dieſes Verhältniß betrifft, ſo gibt er zu, daß Gott und jene Weſen von Or. als gewiſſermaßen Eines Weſens bezeichnet werden, daß ſie aber nach der Anſicht des Or. deßhalb doch nicht das abſolute Seyn und Leben, nicht das Urgute oder Gott ſelbſt ſeyen, weil ihnen die göttliche Natur nur aus Gnaden mitgetheilt ſey. Zum Beweiſe führt der Verf. die Stelle aus Hieronymus Briefe an Avitus an, in welcher als Lehre des Or. angegeben wird, daß Vater, Sohn, Geiſt, Engel, Mächte, Herrſchaften und die übrigen Kräfte und der Menſch ſelbſt secundum animae dignitatem unius substantiae ſeyen

und daß deßhalb Gott und alle die Genannten quodammodo unius substantiae ſeyen, wozu Hieronymus bemerkt: unum addit verbum quodammodo, ut tanti sacrilegii crimen effugeret, et qui in alio loco filium et spiritum sanctum non vult de patris esse substantia, ne divinitatem in partes secare videatur, naturam omnipotentis Dei angelis hominibusque largitur. Dieſe Stelle iſt für den vorliegenden Satz allerdings beweiſend, ſpricht aber zugleich dafür, daß Or. ausgeſprochen hatte, Sohn und Geiſt ſeyen nicht aus der Subſtanz des Vaters, und gibt den Grund an, der den Or. zu dieſer Annahme veranlaßte, die Furcht nämlich, durch die Behauptung der Gleichweſentlichkeit eine Theilung in der Gottheit zu ſetzen, und der Verf. macht ſelbſt die Bemerkung, welche gegen die angenommene Conſequenz des Or. ſpricht, daß dieſer durch eine conſequentere Entwickelung der Lehre vom Logos und von der Schöpfung aus nichts dieſen Widerſprüchen hätte entgehen können.

Die reine Geiſtigkeit der Vernunftweſen war von Früheren beſonders auf den Grund der Aeußerungen des Or. (de princ. II, 2) als von Or. nicht angenommen dargeſtellt worden. Allerdings ſcheint Or. ſich in dieſer Stelle für eine gewiſſe Körperlichkeit der Vernunftweſen in allen Zuſtänden auszuſprechen.

Wenn bewieſen werden könnte, ſagt Or., daß irgend eine Natur, außer dem Vater, dem Sohne und dem Geiſte, ohne Körper leben könne, ſo könnte man auch die vernünftigen Naturen als unkörperlich ſetzen. Dieſer Beweis aber ſey unmöglich, solius namque trinitatis incorporea vita existere recte putabitur. Er ſetzt aber hinzu, eine vollſtändigere, vom heiligen Geiſte unterſtützte Unterſuchung dieſes Gegenſtandes finde vielleicht noch einen geheimen Sinn in Schriftſtellen (welches dem Zuſammenhange nach wohl nur ein ſolcher Sinn ſeyn kann, der für die vollkommene Geiſtigkeit der vernünftigen Natur ſpricht). — Der Verf. nun behauptet, daß

die vorherrſchende Anſicht des Or. die geweſen ſeyn müſſe, daß die vernünftigen Weſen im Anfange ganz körperlos waren, weil er die Seelen für älter, als die Leiber, erkläre, weil ſeine ganze Theorie von der doppelten Weltſchöpfung, der Weltordnung und Wiederbringung auf der Vorausſetzung der anfänglichen Unkörperlichkeit der vernünftigen Weſen beruhe und weil ihm dieſe Vorausſetzung von den meiſten ſeiner Gegner Schuld gegeben werde, wozu noch die beſtimmten Erklärungen in Io. I, 17; in Matth. XV, 35; in Io. XIII, 14. und XIX, 5. kämen. Die Stellen, in welchen Or. einen körperloſen Anfang der vernünftigen Seelen geleugnet haben ſoll, hält der Verf. für rufiniſche Interpolationen, und dieß beſonders auch deßhalb, weil gerade in ihnen das ſonſt ſo ſelten bei Or. vorkommende Wort trinitas ſich finde.

Es iſt immer bedenklich, für den Beweis eines Satzes zur Annahme von Interpolation ſeine Zuflucht nehmen zu müſſen. Da Or. ſo viele Grade des Körperlichen annahm, deſſen höchſter ſich der Natur des Geiſtes menſchlicher Betrachtungsweiſe nach nähert, ſo wäre wohl eher zu vermuthen, daß das oben angeführte quodammodo mit der in Frage ſtehenden Behauptung in Zuſammenhang ſtehe. Einen Unterſchied zwiſchen Vater, Sohn und Geiſt und den vernünftigen Geſchöpfen ſetzte Or., indem er nur von einer gewiſſen Einerleiheit ihrer Subſtanz ſprach. Wenn man annehmen dürfte, daß Or. dieſen Unterſchied in eine feine Körperlichkeit oder ein dieſer ähnliches Verhältniß geſetzt hätte, ſo wäre, in ſeinem Sinne, zugleich ein Grund jenes erſten Abfalls gegeben und eine Lücke in ſeinem Gedankengange ausgefüllt.

In den bisher betrachteten Theilen ſeiner Schrift war der Verf. vielfach von ſeinen Vorgängern abgegangen, bei den nun folgenden Abſchnitten iſt dieß nur in geringem Grade der Fall, und es genügt, die Reſultate ſeiner Forſchungen anzugeben, um dadurch erkennen zu laſſen, wie

er ſeine Aufgabe, das Syſtem des Or. aus deſſen Hauptgedanken zu entwickeln, gelöſt habe.

Er ſagt in Bezug auf die Sinnenwelt Folgendes. Die größte Mannichfaltigkeit und Miſchung herrſcht in der ſichtbaren Welt. Weder die ſittliche, noch die äußere Verſchiedenheit der Menſchen kann von dem gerechten und einen Gotte herkommen; ſie kömmt von der freien Selbſtbeſtimmung, durch welche eine uns unbekannte Willensthat geſchah, wodurch die vernünftigen Weſen aus der Einheit mit Gott gingen. Da ſie nun nicht mehr gleich waren, ſo konnte auch Gott ſich nicht mehr gleich gegen ſie verhalten; er ſchuf die ſichtbare Welt zur Strafe für die drei Claſſen der Abgefallenen: für die (ganz oder) großentheils in der Gemeinſchaft mit Gott verharrenden höheren Geiſter, für die Dämonen, die ganz abfielen, und für die Menſchen, die zwiſchen beiden in der Mitte ſtehen und auf der niedrigſten Stufe in Thierkörper verſetzt werden können. Der Grundſtoff der ſichtbaren Welt iſt die Hyle, das formloſe, unendlich beſtimmbare materielle Seyn, von Gott aus dem Nichts hervorgebracht, weil ohne dieſe Annahme die Allmacht Gottes beeinträchtigt und ein Dualiſmus gelehrt würde, die Bildung der Materie aber ſo gut, als die Schöpfung aus der Allmacht Gottes erklärlich ſey, und der Ausdruck *καταβολὴ τοῦ κόσμου*, der aber wegen möglichen Mißverſtandes Ungeweihten nicht erklärt werden dürfe, dafür ſpreche.

In der Weltordnung zeigt ſich die göttliche Güte, wie in der Schöpfung die göttliche Gerechtigkeit. Die göttliche Güte hat die ſichtbare Welt zu einem Läuterungsorte für die Gefallenen eingerichtet, und ſo ſind Güte und Gerechtigkeit identiſch. Die Gefallenen können vermöge ihrer freien Selbſtbeſtimmung ſich reinigen und wieder emporſteigen. Das letzte Ziel iſt, daß das Ende wieder der Anfang werde (die Wiederbringung). Die Leitung des reinigenden

Strebens hat der Sohn (die Weisheit); er durchdringt mit ſeiner Macht und Weisheit das Univerſum. Die Geſchöpfe aber folgen dieſer Leitung frei. Die göttliche Präſcienz iſt nicht der beſtimmende Grund von dem, was künftig geſchieht, ſondern, was künftig geſchieht, iſt der beſtimmende Grund des göttlichen Vorherwiſſens um daſſelbe. Gott überſchaut vom Anfange an die ganze Reihenfolge aller Wirkungen und Urſachen, kennt alſo alle Erſcheinungen und Handlungen, ehe ſie geſchehen, und weil ſein Vorherwiſſen ein untrügliches iſt, ſo muß ihm der Erfolg immer entſprechen. Im Erfolge liegt die Urſache des göttlichen Vorherwiſſens, nicht umgekehrt. Die Providenz unterwirft das Einzelne und Zerſtreute einer höhern Einheit. Nichts geſchieht ohne ſie, wohl aber Vieles ohne den göttlichen Willen, d. h. die beſtimmte und beſtimmende Richtung Gottes auf einen Zweck oder Gegenſtand. Der Grund des Böſen liegt nicht in Gott, nicht in der menſchlichen Vernunft, nicht in den menſchlichen Trieben, auch nicht in der Materie, ſondern im Teufel, der aber nicht urſprünglich böſe iſt. Er hat das Seyn von Gott, aber nicht, daß er böſe iſt. Das Böſe iſt das οὐκ ὄν, und als ſolches ohne Grund, aber ſeine Entſtehung liegt im Abfalle des Satans. Das Böſe entſteht nicht mit oder nach dem Willen Gottes, er hat es nur nicht verhindert, er läßt es zu, weil er die Freiheit nicht aufheben kann. Den Menſchen iſt die That freigegeben, aber ihren Erfolg leitet Gott zum Beſten. Das Böſe bleibt aber immer böſe und ſtrafbar, und man muß Böſes und Uebel nicht verwechſeln.

Die Engel ſind überhaupt vernünftige Weſen und theilen ſich in drei Claſſen: Götter, die wahrſcheinlich ganz in Vereinigung mit Gott blieben; Erzengel, Throne, Fürſtenthümer, Gewalten (dazu die Geſtirne), und Engel, die auf der Erde wirken, von denen die höchſten über die verſchiedenen ſeit dem Thurmbaue entſtandenen Völker geſetzt ſind.

Jeder Menſch hat einen Engel, der ihn mit Gott vermittelt; alle Dinge in der Natur haben Engel.

Die Dämonen ſind Engel des Satans, in ätheriſchen gröberen Körpern in der irdiſchen Luft, die Götter der Heiden, welche Laſter und Landplagen und Zauberei bewirken. Ihr Zweck iſt, die Menſchen vom Dienſte des wahren Gottes durch böſe Gedanken, Irrlehren ꝛc. abzuziehen. Die Chriſten ſind durch den Erlöſer gegen ſie geſchützt. Sie ſind Werkzeuge Gottes und werden nach ihren Thaten gerichtet; aber alle, auch der Teufel ſelbſt, können ſich noch bekehren.

Die Menſchen ſind nach dem Ebenbilde Gottes geſchaffen. Dieſes Ebenbild iſt in ihrem Geiſte, nicht in dem Körper oder der Seele. Dieſes urſprüngliche Ebenbild iſt εἰκών; der Menſch verlor es und wird durch Chriſtum wieder reſtituirt. In dieſem wiederhergeſtellten Zuſtande hat er ομοίωσιν.

Das eigentliche Abbild Gottes iſt der Logos; nach ihm wurden die andern menſchlichen Seelen geſchaffen. Der Menſch fiel, vom Satan verführt; es verſchwand die Liebe, das Geiſtesleben, es wurde der endliche Verſtand, das individuelle Leben. Der Geiſt wurde Seele und ſoll wieder Geiſt werden. Die gefallene Seele wurde zur Strafe in die ſichtbare Welt geſtoßen und in materielle Leiber eingeſchloſſen (Gen. 3). Adam iſt der Repräſentant des Menſchengeſchlechts. Die jedesmalige Beſchaffenheit des Leibes wird bedingt durch den früheren ſittlichen Zuſtand des Individuums. Im Körper iſt ein Lebenskeim, aus dem eine vollkommene Geſtalt ſich entwickeln kann. Die niedere Seele, die im Blute ihren Sitz hat, belebt den Körper; ſie kann Vorſtellungen (φαντασίας) von außenher aufnehmen, die ihr den Impuls (ὁρμή) zu einer beſtimmten Thätigkeit geben. Sie erregt im Körper die πάθη, iſt alſo Vorſtellungs- und Begehrungsvermögen. Außer der niedern Seele hat

der Menſch auch eine ψυχὴ λογικὴ (λόγος, πνεῦμα); der Geiſt iſt das Logiſche, die Vernunft, der Logos in ſeiner Verendlichung und Entäußerung an die Menſchheit. Der Grad der Theilnahme an dieſem Logos iſt unendlich verſchieden. Bis zu einem gewiſſen Grade kann die menſchliche Vernunft auch jetzt noch das Göttliche erkennen, als Erinnerung nämlich an Früheres. Der göttliche Logos ſpricht in ihr als Gewiſſen. Sie bleibt immer vom Böſen unberührt; durch ſie ſoll der Menſch das Fleiſch beſiegen, die Seele überwinden, geiſtig werden. Der Abfall von Gott hatte Allgemeinheit der Sünde und der Erlöſungsbedürftigkeit zur Folge. Nur Chriſtus iſt ſündenlos. Die Neigung zum Sündigen iſt Allen ſchon von Natur eigen, im Kinde ſchlummernd, mit dem Bewußtſeyn erwachend. Die Vernunft verdunkelte ſich mit dem Abfalle; das wahre Leben verſchwand, und die Creatur war in der Gewalt des Satans und ſeiner Dämonen. Gegen ihn iſt der Sohn Gottes als Erlöſer beſtimmt. Da dieſer aber an ſich unfaßlich iſt, ſo mußte er Menſch werden, um die Menſchen allmählich an ſeinen Glanz zu gewöhnen, und ſo muß er auch allen andern gefallenen Vernunftweſen in einer analogen Geſtalt erſcheinen.

Die Menſchwerdung (die Annahme der vollſtändigen Menſchennatur durch den Logos) iſt nicht eine Losreißung der göttlichen Natur des Sohnes von ihrer weſentlichen Einheit mit dem Vater und Einſchließung in die menſchliche Natur, auch nicht eine Trennung im Weſen des Sohnes ſelbſt, daß etwa ein Theil ſeines Weſens in Chriſto wohnte und ein Theil anderswo oder überall gegenwärtig ſey; denn das rein geiſtige, göttliche Weſen exiſtirt überall in ſeiner Totalität; auch iſt es nicht ſo zu verſtehen, daß der Logos durch ſein Einwohnen in der menſchlichen Natur von deren Schwachheiten afficirt würde; er bleibt unwandelbar und wird nur gleichſam Fleiſch. Auch ſeine Seele er-

fährt bei der Menſchwerdung keine weſentliche Veränderung. Dieſe Seele war jeder andern vernünftigen Seele gleich, nur daß alle ihre Empfindungen unter der Herrſchaft des Geiſtes ſtanden. Sie kam aus den obern Regionen, verband ſich bei der Geburt mit einem materiellen Leibe und entwickelte ſich analog dem allgemeinen Bildungsgange der menſchlichen Natur, mit vollkommener Freiheit, indem ſie alle Stufen deſſelben ſucceſſiv durchlief. Die Ausdrücke, die Göttliches, und die, die Menſchliches von ihm ausſagen, muß man genau unterſcheiden, wie Jeſus ſelbſt that. In und nach der Menſchwerdung aber ſind beide nicht mehr getrennt, ſondern zur innigſten Einheit verſchmolzen. Jeſu Seele nämlich beharrte in ihrem früheren Zuſtande in unzertrennlicher Gemeinſchaft mit dem Logos, ſie konnte ihn alſo völlig in ſich aufnehmen, ganz in ihm aufgehen, mit ihm weſentlich eins werden. Dieſen Vorzug gab ihr die Gerechtigkeit Gottes wegen ihrer ſittlichen Würdigkeit. Sie hatte Freiheit der Wahl, aber ihr Wille und ihre Liebe hob jede Möglichkeit der Sünde für ſie auf. Dieſer innigen Verbindung wegen nennt die Schrift ſeine göttliche Natur mit menſchlichen Prädicaten und ſeine menſchliche mit göttlichen. Jeſu Seele vermittelt den Logos und den Leib. So entſteht der Gottmenſch, in dem ſich das ewige Wort mit der vergotteten Seele zur Einheit der Perſon verbindet. Der Leib iſt ganz dem unſrigen gleich, nur rein, weil er übernatürlich im Leibe der unbefleckten Jungfrau erzeugt wurde. Der Leib iſt mit der vom Logos durchdrungenen Seele, wie früher dieſe Seele mit dem Logos, vereinigt und dadurch ſelbſt in die göttliche Natur verklärt. Er wurde ätheriſch, konnte ſich in jede Geſtalt verwandeln. Aber dieſe Herrlichkeit blieb während des irdiſchen Lebens Jeſu verhüllt, zeigte ſich erſt nach der Auferſtehung und wurde bei der Himmelfahrt vollendet. Jetzt iſt der Menſchenſohn nicht mehr Menſch, ſondern ganz

Gott, ganz derſelbe mit dem Logos. Er iſt allgegenwärtig, und ſeine zweite Zukunft wird bloß eine geiſtige in den Herzen ſeyn.

Die Erlöſungsthätigkeit Chriſti ſtellt ſich ſo dar. Der Logos erſchien im Fleiſche, um die Folgen des Abfalls für die Menſchheit aufzuheben und ihr ein neues, unvergängliches Leben mitzutheilen. In ſeiner Perſon iſt die vollendete Einheit des Göttlichen und Menſchlichen; dadurch wurde er Mittler zwiſchen Gott und Menſchen, der Anfangspunkt des neuen Lebens für die Gläubigen. Zu dieſem Zwecke geht er ſelbſt den ganzen Entwickelungsgang der menſchlichen Natur durch und zeigt ſich Jedem nach ſeiner Faſſungskraft und ſeinem ſittlichen Standpunkte. Erlöſer iſt der ganze Chriſtus als der Gottmenſch, und er iſt es dadurch, daß er das Getrennte zuerſt in ſich vereinigt und durch ſeine irdiſche Erſcheinung es auch den Andern möglich gemacht hat, dieſe Vereinigung auch in ihnen ſelbſt zu vollziehen. Er erlöſet durch ſeine Lehre, ſeine Wunder, ſein vorbildliches Leben, ſein Leiden, ſeinen Tod und ſeine fortgeſetzte Thätigkeit im Himmel. Seine Lehre iſt die Offenbarung der abſoluten Wahrheit und hat zu ihrem weſentlichen Inhalte ihn ſelber. Der Beweis ihrer Wahrheit liegt in ihrem Inhalte und ihrer Kraft. Sie hat einen einfachen und einen höhern Sinn. Seine Wunder ſind großentheils wahr, alle aber Symbole ſeiner reinigenden und heiligenden Thätigkeit. Sein Wandel iſt das Muſter ſittlicher Vollkommenheit. Sein Tod hat die Erlöſung, Verſöhnung und Reinigung der ſündigen Welt bewirkt: die Erlöſung durch die Loskaufung aus der Gewalt des Satans, die Verſöhnung durch Opfer, die Reinigung durch die Verleihung der Kraft, die Sünde ſelbſt zu vernichten. Die Seele Jeſu iſt der Kaufpreis an den Teufel und der Tod Jeſu wird mit dem freiwilligen Tode fürs Vaterland und mit dem Märtyrertode verglichen. Die Opfer des A. T. ſind Typen auf

das Opfer Chriſti. Verſöhnend iſt dieſer Tod, weil er in unſerer Natur für uns litt und als Haupt der Menſchheit deren Stellvertreter iſt. Die Folge des Todes iſt Vergebung der Sünden, die durch den Glauben angeeignet wird, und die Aufhebung aller andern Opfer. Von ſeinem Fleiſche geht eine heiligende Kraft aus, die in Jedem, der ſie annimmt, die Sünde verzehrt. Dieſe Kraft konnte erſt mit und nach ſeinem Tode zur vollkommenen Wirkſamkeit gelangen. Jeſus ſtarb nicht bloß für die Menſchen, ſondern für die ganze heilsbedürftige Welt. Er ſetzt auch im Himmel ſeine Wirkſamkeit zum Heile der Abgefallenen fort. Auch im Himmel geſchah etwas ſeinem Kreuzestode Aehnliches zur Verſöhnung der Geiſter; er hat auch im Himmel die Lebenskraft ſeines Leibes als geiſtiges Opfer ausgegoſſen. Auf Erden ſetzt er immer noch das Werk ſeiner Heiligung und Reinigung an den Erlöſeten fort, bis endlich die Sünde und mit dieſer der Tod von der Welt gänzlich hinweggenommen, Alles ihm völlig unterworfen und in ſeine eigne Vollkommenheit verwandelt iſt.

Dieß führt zur Betrachtung der Heilsordnung. Der erlöſenden Thätigkeit Chriſti muß die freie Selbſtbeſtimmung des Menſchen entgegenkommen, welche ſein Verdienſt ergreift und ſeiner Leitung ſich willig hingibt. Dieß thut zunächſt der Glaube, welcher eine Wirkung des Geiſtes Chriſti iſt, die uns die Augen des Geiſtes öffnet, eine Gnadengabe, welche Vergebung der Sünden, Erneuerung des innern Menſchen, Gemeinſchaft mit Chriſto und entſprechende Geſinnung wirkt, die ſich in Werken offenbaren muß. Der Gläubige nimmt den Gegenſtand des Glaubens in ſich auf und eignet ſich Chriſtum nach ſeinen mannichfaltigen Beziehungen an, wodurch verſchiedene Grade des Glaubens und folglich der Seligkeit entſtehen. Der Glaube muß in beſtändigem Wachsthume im Erkennen und Lieben fortſchreiten; Glauben und Erkennen ſind nicht daſſelbe. Die πίστις

ψιλή iſt die unterſte Stufe des Glaubens und beruht auf der Auctorität des Herrn. Sie hat nicht den ganzen Umfang der geoffenbarten Wahrheit zum Gegenſtande, ſondern nur ihre äußere Form und geſchichtliche Erſcheinung. Aber dieſer Glaube iſt unerläßliche Bedingung, nothwendiger Durchgangspunkt für den höhern Glauben, das Schauen (ἐπιστήμη, γνῶσις, θεωρία); Chriſtum als Weisheit und Wahrheit zu erkennen, iſt das Höchſte. Neben dem Wachsthume in der Erkenntniß muß das Wachsthume im Guten, in der Heiligung hergehen; der Weg zum Wiſſen beginnt mit dem Thun, und auch deſſen Anfangspunkt iſt der Glaube. Schon die πίστις ψιλή hat die Kraft, den Menſchen durch Drohung und Hoffnung von ſeinen Sünden zu bekehren. Die Liebe entſteht erſt mit der Erkenntniß der Wahrheit. Das Ziel wird nur durch Kampf gegen das Fleiſch und die feindſeligen Mächte erreicht. Der Anfang des Böſen liegt in uns; Kämpfe und Verſuchungen leitet die Vorſehung, läßt ſie aus weiſen Abſichten zu und vertheilt ſie gerecht. Die Kraft gegen die Verſuchungen iſt von Gott, die Anwendung liegt in uns. Da hieraus die Freiheit des Menſchen hervorzugehen ſcheint, gegen dieſe aber die Verhärtung Pharao's, die ſteinernen Herzen bei Ezechiel (Röm. 4, 16; Mark. 4, 12; 1 Kor. 3, 6. 7; Phil. 2, 13) zu ſprechen ſcheinen, ſo erläutert Or. dieſe Stellen und kommt zu dem Schluſſe, daß Gott das Vermögen zum Wollen und Wirken, die Kraft zum Guten gibt, daß aber die Entſcheidung für das Gute, das Wollen, und der Anfang des Guten auf Seiten des Menſchen liegt, zur Vollendung des Guten aber nicht genügt, ſondern des göttlichen Beiſtandes bedarf, der inſofern viel mehr, als die menſchliche Kraft wirkt. Gottes Beiſtand beſteht in der Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes und richtet ſich nach dem Maße der Würdigkeit und des Glaubens. Es liegt an uns, ſo viel Glauben zu beſitzen, als die Mittheilung einer höhern Gnade verdient; was Gott dazu geben will, ſteht bei ihm.

Dieſe Wirkſamkeit Gottes und des Menſchen beſtimmt dann das Ende. Die Seele, an ſich unvergänglich, ſtirbt nicht mit dem Leibe, ſie behält ihr eigenthümliches Weſen und wird ſofort belohnt oder beſtraft. Die Guten gehen in die Regionen der reinen ätheriſchen Körper. Der Körper bleibt im Grabe, der feinere Leib aber entwickelt ſich zu einem geiſtigen Organe für jene Räume. Gleich nach dem Tode kommen die Heiligen ins Paradies, welches ein Erziehungsort auf der Erde iſt, weil ſie für den Genuß der höchſten Seligkeit noch nicht empfänglich ſind. Hier läutert ſich die Seele, ihre Erkenntniß wird vollendet und ſie geht von da in das Lichtreich und dann von einem Himmelsraume in den andern, endlich ins Himmelreich, wo ſie Gott nach dem Maße der menſchlichen Natur anſchaut, ihm ähnlich, ewig ſelig iſt. Die Gottloſen verweilen nach dem Tode eine Zeit lang bei den Gräbern oder in dunklen Orten, wo ſie als Schatten erſcheinen, und werden der Strafe nach Verhältniß ihrer Schuld überliefert. Hölle, ewiges Feuer ꝛc. iſt geiſtig zu faſſen, denn die ewige Liebe will nur die Beſſerung der Sünder. Das Feuer iſt Gewiſſensqual oder die Gluth unbefriedigter Leidenſchaften. Die Dauer dieſes Zuſtandes richtet ſich nach der Größe der Schuld, iſt aber nie ewig.

Die kirchliche Lehre von der Auferſtehung der Leiber muß geiſtig gefaßt werden. Es ſteht derſelbe Körper, aber unverweslich und unſterblich, auf. Aus dem in dem jetzigen Körper ſchon liegenden Lebenskeime entwickelt Gott einen neuen, der verklärten Seele und den himmliſchen Regionen entſprechenden Leib, deſſen Beſchaffenheit ſich nach der Würdigkeit der Seele richtet. Das letzte Gericht iſt bloß die innere Offenbarung Chriſti in den Seelen der Chriſten, die bei allen auf einmal erfolgt. Am Ende kömmt die Wiederbringung aller Dinge, wo Gott Alles in Allem und kein Böſes mehr iſt. Die Materie geht nach und nach

ins Geiſtige über und wird ſo vollendet. Aber der Wille der Creaturen bleibt auch auf der höchſten Stufe noch wandelbar, und dieß macht einen neuen Fall möglich, der dann einen neuen Läuterungsproceß und Wiederherſtellung der Körperwelt nothwendig macht.

Was die Sacramente betrifft, ſo iſt die Taufe der Anfangspunkt der Gemeinſchaft mit Chriſto und zur Seligkeit unentbehrlich. Aeußeres und Inneres verhält ſich bei ihr, wie Aeußeres und Inneres in Chriſto. Wie die Wunder Symbole der geiſtigen Thätigkeit des Logos ſind, aber auch an ſich dadurch nützen, daß ſie die Chriſten zum Glauben führen, ſo iſt auch das Waſſerbad Symbol der Reinigung von Sünde, aber auch an ſich durch die Einſetzungsworte Anfang und Quelle der Gnadengaben, ſetzt Empfänglichkeit für dieſelben, Buße und Glauben voraus. Sie wirkt Vergebung aller vorher begangenen Sünden, erfüllt mit dem heiligen Geiſte, iſt Anfang der Wiedergeburt, aber nur für die Würdigen. Die Kindertaufe iſt ein von den Apoſteln her überliefertes Inſtitut der Kirche, die auch zur Vergebung der Sünden ertheilt wird, weil auch die Kinder vom vorweltlichen Leben her befleckt ſind. Das Märtyrerthum als Feuertaufe hebt auch alle nach der Waſſertaufe begangenen Sünden auf und bewirkt höchſte Reinheit und Seligkeit. Es hat auch für Andere die verſöhnende Kraft des Opfers; es bricht die Macht der böſen Geiſter. Die prieſterliche Fürbitte der Märtyrer bei Gott vertritt die Gläubigen und verſchafft theilweiſe Vergebung der Sünden.

Das Ueberſinnliche im Abendmahle iſt der Logos. Auf ihn deuten die ſinnlichen Elemente. Jeſus nannte nicht das ſichtbare Brod ſeinen Leib und nicht den ſichtbaren Wein ſein Blut, ſondern das Wort, zu deſſen ſymboliſcher Andeutung jener Trank ausgegoſſen werden mußte, war ſein Blut, und ebenſo verhält es ſich mit dem Leibe. Dieſes Brod und dieſen Trank gibt Chriſtus den Seinigen immer

in dem Maße, als ſie es aufzunehmen fähig ſind, und bereitet ſie zum Paſſah im Reiche des Vaters vor, deſſen Spiegel und Vorbild die gegenwärtige Abendmahlsfeier iſt. Die irdiſchen Elemente des Brodes und Weines ſtehen aber, obgleich durch das Wort und Gebet geheiligt, an ſich in keiner Verbindung mit dem Göttlichen. Das Brod iſt Typus des Leibes Chriſti, der Wein Symbol ſeines Blutes, d. h. des Blutes des Logos (des Wortes); der Genuß hat keinen objectiven Nutzen, ſondern iſt durch die Geſinnung des Empfangenden bedingt.

Dieß ſind die Reſultate der Forſchungen des Verf. über das Syſtem des Origenes. Wenn man den Gang bedenkt, welchen dieſe Forſchungen ſeit dem Entſtehen der Kirchengeſchichte in unſerer und der katholiſchen Kirche genommen haben, ſo iſt nicht zu verkennen, daß ſie durch den Verf. um einen Schritt weiter geführt ſind. Luther hatte die ſpeculative Theologie des Or. mit harten Worten verworfen. Es war ihm anſtößig, daß Or. den feſten Wortſinn durch Allegorien wankend machte, daß er von der Rechtfertigung durch den Glauben nichts lehrte und daß er eine Vereinigung der Philoſophie mit den Artikeln des chriſtlichen Glaubens für möglich hielt. Die Centuriatoren behandeln die Darſtellung der Dogmatik des Or. ſehr äußerlich. Nachdem ſie ſeine dogmatiſchen Sätze nach der Reihenfolge ihres Syſtems ungenau und mit dem ſichtbaren Beſtreben, ſie der Kirchenlehre zu nähern, vorgetragen, geben ſie ein Verzeichniß aller Irrthümer, die dem Or. zur Laſt gelegt wurden, und wenden hier ebenſo wenig Kritik an, als ſie in der Darlegung der dogmatiſchen Sätze des Or. irgend tieferes Eindringen in Sinn und Art dieſes Schriftſtellers erkennen laſſen. In der katholiſchen Kirche hielt ſich Baronius an die kirchlichen Verdammungsurtheile, welche gegen Or. ausgeſprochen waren, und verübelte es namentlich

dem Sixtus von Siena, daß er in der Annahme der Verfälſchung der origenianiſchen Schriften einen Grund der Rechtfertigung ſeiner Lehre geſucht hatte. — Indeſſen war die Perſönlichkeit des Or., ſein Thun und Leiden für die Kirche ſo imponirend, der Inhalt ſeiner Schriften ſo anregend, zum Theile ſo geiſtvoll, das Zeugniß des Athanaſius für ihn ſo gewichtig, daß es nicht auffallend erſcheinen kann, daß Halloix gegen die harte Verwerfung des Or., welche Baronius ausgeſprochen hatte, weitläufig proteſtirte, und daß Huetius Scharfſinn und Gelehrſamkeit aufwandte, um den Or. über diejenigen Punkte, wegen welcher die Kirche ihn verdammt hatte, zu rechtfertigen. Das Werk des Huetius iſt dann lange Zeit eine Hauptquelle für die Kenntniß des origenianiſchen Syſtems geweſen, obgleich er den Hauptpunkt, den Einfluß der Zeitphiloſophie auf daſſelbe, gänzlich unberückſichtigt gelaſſen hat.

In unſerer Kirche beginnt die unbefangenere Beurtheilung des Or. mit Mosheim, der in den Commentariis einen kurzen Abriß ſeines Syſtems gab, den er ausdrücklich nur als ſolchen, nicht als eine erſchöpfende und genügende Darſtellung angeſehen wiſſen wollte. Einem ausgezeichneten Kenner der Geſchichte der Philoſophie, wie Mosheim, konnte es nicht entgehen, daß Or. von der ammoniſchen Philoſophie ausgegangen ſey. Ihm eigenthümlich iſt die Anſicht, daß Or. zwar talentvoll, aber ohne ſchöpferiſchen Geiſt als Nachbeter in der Philoſophie nicht über das Erlernte hinausgegangen ſey, und daß, ſo gläubig er ſich auch über die Kirchenlehre ausdrücke, dieſe Gläubigkeit ſich doch nur auf die dogmata pura beziehe, und daß er in allen dogmatibus mixtis die vollkommene Auctorität der philoſophiſchen Betrachtung vor der gemeinen Anſicht der Kirche geltend mache, übrigens in ſeinen Darſtellungen ſich durchaus nicht conſequent geblieben ſey. Hätte Mosheim das origenianiſche

Syſtem zum Gegenſtande einer eigenen vollſtändigen Forſchung gemacht, ſo wäre zu erwarten geweſen, daß er dasjenige, was er noch unbeſtimmt in ſeinem Abriſſe mehr andeutet, als ausführt, genauer beſtimmt, vielleicht auch modificirt hätte. Jedenfalls hat er den Anſtoß zu unbefangenerer Forſchung gegeben. Das kann man von Semler nicht ſagen, der eine lange Zeit ſehr großen Einfluß auf die Behandlung der Dogmengeſchichte übte, für welche er den Grundſatz aufgeſtellt und bei jeder Gelegenheit wiederholt hatte, daß der Gehalt der chriſtlichen Lehre für das praktiſche Bedürfniß von der Reflexion darüber und von der wiſſenſchaftlichen Darſtellung deſſelben unterſchieden werden müſſe, welche letztern, wie wir ſie in den verſchiedenen Perioden finden, eben für dieſe Perioden vollkommen paſſend und genügend geweſen wären. Durch dieſen Grundſatz trat der Gedanke eines conſequenten Fortſchrittes in dem wiſſenſchaftlichen Verſtändniſſe der Offenbarung um ſo mehr in den Hintergrund, als Semler die Ausbildung der Lehre durch die großen Dreieinigkeitsſtreitigkeiten und durch den pelagianiſchen Streit als einen Rückſchritt betrachtete, in den Beſtimmungen der Synoden nur biſchöfliche Willkür ſah und beſonders darauf Gewicht legte, daß die vornicäniſchen Väter ſich unbefangen mit der Philoſophie beſchäftigt und dieſe, ohne verketzert zu werden, auf die Erläuterung der Dogmen angewandt hätten. Er erkennt die Unzuverläſſigkeit der bisherigen Darſtellungen des Syſtems des Or. und die große Wichtigkeit der Bücher de principiis, und verſucht mit einem ſehr richtigen Tacte ihre Sätze durch entſprechende Aeußerungen aus den griechiſchen Schriften richtig zu ſtellen, und er ſieht ein, daß ſowohl Bull in ſeiner Behauptung der nicäniſchen Rechtgläubigkeit des Or., als Petau in dem Vorwurfe der Gottloſigkeit und des Arianiſmus, den er demſelben macht, zu weit gegangen ſeyen. Er fand ſich

aber an einer richtigen Schätzung des Or. durch den Mangel an gründlicher philoſophiſcher Bildung und durch vorgefaßte Anſichten gehindert. Mit gründlichem Fleiße und hiſtoriſcher Gewiſſenhaftigkeit hat Münſcher die Reſultate der Lehre des Or. aus deſſen griechiſchen Schriften zu ziehen ſich bemüht.

Der große Umſchwung wiſſenſchaftlicher Anſicht und Darſtellung, der mit dem Anfange dieſes Jahrhunderts auch für die Geſchichte begann, konnte nicht ohne Einfluß auf die Dogmengeſchichte bleiben. Auch an ſie erging die Forderung, die einzelnen Zeitalter in ihrem eigenen Geiſte zu faſſen, in der Darſtellung des Ganzen aber einen folgerechten Gang der Entwickelung nachzuweiſen. Von dieſen Gedanken ſind Neander's Monographien und ſeine umfaſſende Darſtellung der Kirchengeſchichte ausgegangen, und nach dieſem Ziele gehen die Beſtrebungen der neueren tüchtigen Arbeiter in dieſem Fache. Zu ihnen gehört der Verfaſſer. Seine Schrift zeigt, daß er mit philoſophiſchen Studien ſich eindringend und gründlich beſchäftigt, und Forſchung und Darſtellung beweiſet den Gewinn, den er davon gezogen hat. Er hat den Vortheil eines feſten und ſicheren Standpunktes und der lebendigſten Theilnahme an allen Bewegungen auf dem theologiſchen Gebiete. Daß er ſich auf die Darſtellung der dogmatiſchen Seite des Or. beſchränkte, ſpricht für ſeine Umſicht. Wir wollen hinzufügen, daß ihm das einer Monographie anſtehende Eingehen in Einzelnheiten und die an Reſultaten fruchtbare Stellung eines Beſtreiters früherer Annahmen, ſowie der Standpunkt wiſſenſchaftlicher Forſchung und Mittel unſerer Zeit zu Gute kam. Wenn ſich auch ergeben ſollte, daß er nicht alle Sätze, die er aufſtellte, über alle Zweifel hinausgehoben hat, und wenn auch noch nach ſeiner Bearbeitung die Unterſuchungen über das Princip des Or., über die Conſequenz deſſelben, über die Homouſie

des Logos und andere, die in dieſer Anzeige beſprochen ſind, nicht als geſchloſſen betrachtet werden dürfen, ſo wird man doch die Gründlichkeit und Tüchtigkeit der Bearbeitung, das Talent der Forſchung und die ſcharfe Beſtimmtheit des Ausdruckes immer anerkennen und geſtehen müſſen, daß er die Unterſuchungen über das dogmatiſche Syſtem des Origenes weiter geführt und ihrem Abſchluſſe genähert habe.

Engelhardt.

Ueberſichten.

Ueberſicht
der theologiſchen Litteratur in Dänemark und Schweden.

Dänemark.

Bibelſtudium.

Ueberſetzung der Apokryphen des alten Teſtamentes (1835); Ueberſetzung der hiſtoriſch-kanoniſchen Bücher des A. T., 2 Thle. (1836. 1837). Von Dr. P. N. Froſt, Stiftsprobſte in Ribe a). Bei dem anerkannt ſchlechten Zuſtande der kirchlichen Ueberſetzung des A. T. iſt jede Bearbeitung, wodurch jene Bücher dem Volke zugänglicher und anſprechender werden, als dankenswerthe Gabe anzuſehen. Auch durch dieſe Arbeit iſt eine einſtweilige Lücke ausgefüllt worden; die Sprache iſt im Ganzen einfach und fließend, die Ueberſetzung vielfältig berichtigend; und was auch hinſichtlich der ſorgfältigeren Auswahl, der gewandteren Handhabung des Ausdruckes vermißt wird, ſo bleibt dem Verf. das Verdienſt, eine nützliche Vorarbeit zu der bevorſtehenden Reviſion der kirchlichen Ueberſetzung geliefert zu haben b).

---

a) Die Büchertitel ſind, um Druckfehler zu vermeiden, nur deutſch angegeben.

b) Zu dieſer Reviſionsarbeit, ſeit vielen Jahren oft beſprochen und angeregt, iſt die Jubelfeier der däniſchen Kirche (1836) die erfreuliche Veranlaſſung geworden. Von Seiten der theol. Facultät in

Exegetiſches Handbuch über das alte Teſtament, von Dr. C. H. Kalkar, Oberlehrer an der Kathedralſchule in Odenſe (bis jetzt über die drei erſten Bücher Moſe). Zunächſt für Prediger und Theologie Studirende beſtimmt, hat der Verf. zugleich in der Vorrede darauf Gewicht gelegt, daß ſeine Arbeit „nur auf gläubige Chriſten berechnet ſey, — daher es ihm daran beſonders liege, den innern Zuſammenhang in der göttlichen Oekonomie darzulegen; obgleich die dawider gehobenen Einwürfe ſich in unſern Tagen durch keinen bloßen Widerſpruch zurückweiſen laſſen, habe er doch nur hier und dort Rückſicht auf dieſelben nehmen können, damit die Arbeit nicht mehr apologetiſch, als exegetiſch werden ſolle." Jedoch iſt das Verhältniß durchgängig gerade ſo geworden, wie es der Verf. vermeiden wollte: das apologetiſche Intereſſe iſt zum Nachtheile der Exegeſe vorherrſchend geworden. Bei den kritiſchen Hauptfragen über Authenticität und innere Oekonomie der altteſtam. Bücher iſt der Verf. gegen die Reſultate der neuern Unterſuchungen von vorne herein entſchieden eingenommen; die beſonnene Kritik wird von der leichtfertigen Afterkritik nicht gehörig geſchieden, und die Zweifelgründe ſind nach ihrem wahren Gewichte ſelten gewürdigt worden. Auf die Exegeſe ſelbſt hat ein beſtimmtes dogmatiſches Syſtem unverkennbaren Einfluß geübt, und ein erbaulicher Ton, in den der Verf. öfters verfällt, verträgt ſich am wenigſten mit der gedrängten Kürze eines

---

Kopenhagen und gleichzeitig von dem Biſchofe in Odenſe, Dr. Faber, wurden wegen der dringenden Nothwendigkeit jener Reviſion Vorſtellungen an die Regierung gemacht, und nach mehreren Verhandlungen wurden der Biſchof in Seeland, Dr. Mynſter, und die theol. Facultät mit der Arbeit beauftragt. Eine Probeüberſetzung wird nächſtens erſcheinen. — Bei Veranlaſſung des gedachten Feſtes wurde auch von dem Mag. Lindberg eine mit Anmerkungen verſehene Ueberſetzung des A. T. angekündigt; die erſten Lieferungen ſind bereits herausgekommen.

compendiariſchen Vortrags. Von den gründlichen Sprachkenntniſſen, wie von dem rühmlichen Fleiße des Verf. ſind die Spuren überall zu erkennen; was ebenfalls von einer exegetiſchen Monographie deſſelben Verfaſſers gilt:

Lamentationes (איכה), critice et exegetice illustratae, cum praemissis disputationibus historico-criticis tribus; 1836. Die Prolegomenen handeln von den letzten Zeiten des jüdiſchen Reiches — von dem Inhalte, dem Zeitalter und Verfaſſer, den Eigenthümlichkeiten der Klaglieder — von den alten Ueberſetzungen und Paraphraſen derſelben. Ueber die chronologiſchen Momente in dem Zeitalter des Joſias und der Nachfolger deſſelben ſind ſorgfältige Unterſuchungen angeſtellt. In dem Commentare ſind die rabbiniſchen Ausleger fleißig benutzt.

De Paulo apostolo eiusque adversariis commentatio (1836), auct. Dr. C. E. Scharling, Prof. Theol. in Univ. Haun. Nach einleitenden Unterſuchungen über die durch Paulus bewirkte freiere Auffaſſung des Zweckes Jeſu und des Verhältniſſes des Evangeliums zu dem moſaiſchen Geſetze, wie über das Verhältniß Pauli zu den übrigen Apoſteln, unterſcheidet der Verf. unter den Gegnern des Apoſtels diejenigen, die dem Paulus mit den übrigen Apoſteln gemeinſchaftlich waren (Iudaei — Gentiles — Christiani pravis moribus dediti), diejenigen, die, obgleich Bekenner Chriſti, ſich der pauliniſchen Lehre widerſetzten, und ſolche, die in den pauliniſchen Gemeinden Irrlehren zu verbreiten bemüht waren (in der Lehre von der Wiederkunft des Herrn und der Auferſtehung, ſowie die aſketiſchen Schwärmer in Koloſſä und Epheſus). Von jeder Claſſe insbeſondere wird ausführlich und genau gehandelt, wobei aber freilich die Rede auch auf Solche kommt, die nur ſehr uneigentlich als Gegner des Apoſtels angeſehen werden können, ſowie auch das Schwankende der ganzen Eintheilung in die Augen fällt. Die neueren Schriften über das Leben und die Schickſale des Apoſtels

ſind ſorgfältig berückſichtigt, und das Unhaltbare verſchiedener aufgeſtellten Hypotheſen befriedigend aufgedeckt.

Philoſophiſche Theologie.

Die Lehre von der Dreieinigkeit und der Verſöhnung. Ein ſpeculativer Verſuch von Dr. V. H. Rothe, Hauptprediger in Kopenhagen. 1836. Der Verf. war vor 30 Jahren ein vertrauter Schüler Daub's, und die gegenwärtige Schrift hängt mit der damaligen Richtung und Geſtalt der Philoſophie zuſammen. „Es gibt eine höhere chriſtliche Theologie" — heißt es — „eine Gnoſis, ein unmittelbares Erkennen, das nicht im Gefühle, im Denken oder Schließen auf ein Unbekanntes aus gegebenen Prämiſſen gegründet iſt, ſondern in dem unmittelbaren Schauen der Vernunft, in der von Gott dem heiligen Geiſte ſtammenden Offenbarung der ewigen Wahrheit, des Weſens Gottes und der Dinge, welches dem Blicke des Geiſtes dargeſtellt wird, ebenſo wie das, was dem leiblichen Auge ſich darſtellt. — Der Contemplirende und Reflectirende verſteht und erklärt Gott aus der Welt, der Speculative die Welt aus Gott." Gott der Vater iſt „Gott an ſich, der Eine ohne Vielheit, der Ewige ohne Zeitlichkeit, der Unbegreifliche und Unermeßliche, der Heilige ohne Wandelbarkeit, der Selige, in ſich ſelbſt ruhend;" Gott der Sohn iſt „die Gottheit ſelbſt, aber in der Welt, das Leben der Welt, das innere, unſichtbare Weſen eines jeden Geſchöpfes, die Kraft in der ſogenannten lebloſen Natur, das Leben in der lebendigen Seele;" Gott der heilige Geiſt iſt „Gott, der mit dem geſchaffenen Geiſte fortarbeitet, denſelben aus der Gewalt der Zeitlichkeit und Eitelkeit zu erlöſen." — „Daß der Sohn Gottes in der Welt ſich offenbaren muß, folgt aus der Natur der Sache; denn die Welt iſt ja nichts, als was ſie durch ihn iſt. Aber da die Welt eine doppelte Sphäre hat, eine univer-

ſelle und eine individuelle, und dieſe zwei ſich entgegenſtehen, ſo folgt, daß die Offenbarung des Sohnes Gottes auch beide Charaktere an ſich tragen muß." Die Menſchwerdung Jeſu Chriſti wird dann weiter nach ihren Hauptzügen a priori conſtruirt, wie ſie uns die heilige Schrift an die Hand gibt. — Die Verſöhnung Gottes mit der Welt (nicht der Welt mit Gott) iſt paſſiv, d. h. „in der Natur wie in der geiſtigen Welt iſt es keineswegs das Leben des Sohnes Gottes, das in der Schöpfung wirkſam iſt, ſondern das eigene der Geſchöpfe; der Sohn Gott, das Leben der Welt, ſtirbt in allen Herzen hin, iſt in ihrem Streben und Trachten kraftlos; dieſe Kraftloſigkeit iſt der geiſtige Tod, ſowie der Sohn Gottes in ſeiner Schöpfung ſterben kann; er wird in den Herzen verleugnet, gehaßt, gegeißelt, verſpottet und mit Dornen gekrönt. Verſchwände er wirklich, ſo müßte die Welt zugleich untergehen; allein er iſt da, als ſey er nicht da." Die Verſöhnung Gottes iſt ferner activ, d. h. „der Sohn Gottes, wie er in den Herzen der Sünder ſtirbt, auf daß ſie im Leben erhalten werden, ſo lebt er dennoch fort und erfüllt das ewige Geſetz Gottes, das durch alle Zeiten und alle Geſchlechter hindurch, im Laufe der Natur wie in dem menſchlichen Leben, erfüllt werden ſoll. Während das Geſchöpf alſo ſeinen eigenen Willen vor Augen hat, erfüllt es immerfort den Willen Gottes, entgegenſtrebend zwar und wider Willen, aber von dem Sohne Gottes, dem Weltregierer, genöthigt und gedrungen." — Bei der Ausführung der hier ſkizzirten Theologumenen werden die h. Schrift ſowohl, als die kirchlichen Symbole häufig als Autoritäten angezogen; denn für die Reſultate wird in allem Ernſte auf Schriftgemäßheit ſowohl, als auf Orthodoxie Anſpruch gemacht. Der Verf. liebt es, die ſpeculativen Sätze auf naturphiloſophiſche Betrachtungen zurückzuführen; und die Behandlung, mehr poetiſirend, als reflectirend und beſonders von aller Dia-

lektik und dialektiſcher Form entfernt, erhebt ſich öfters zu dem Vortrage phantaſiereicher Beredſamkeit.

De theologia vere christiana, praecipue autem philosophica eius parte rite construenda, auct. Dr. P. C. **Kierkegaard** (1836). Die Grundlage der Theologie iſt nicht das geſchriebene Wort, ſondern das Wort des Lebens, wie es in den Sacramenten gegeben iſt und in den Herzen der Gläubigen wohnt; denn das Weſen der Religion iſt eben das Leben der Kirche, wie der einzelnen Mitglieder derſelben, und die Vervollkommnung der Theologie beruht daher auf der Vollendung der Kirche. Auf dieſem lebendigen Grunde geſtützt, zerfällt die Theologie in die geſchichtliche und die philoſophiſche; jene umfaßt Exegetik und Geſchichte; in dieſer darf die Dogmatik von der Ethik nicht getrennt werden u. ſ. w.

De autonomia conscientiae sui humanae, in theologiam dogmaticam nostri temporis introducta, auct. Lic. I. **Martensen** (1837). Das Princip der Autonomie oder Autarkie des Selbſtbewußtſeyns führt der Verf. auf Carteſius zurück; das „cogito, ergo sum" ſchließe jede Realität außerhalb des Denkens aus. Dieſes Princip, nach welchem die Vernunft in ſich und aus ſich die Wahrheit zu haben wähnt, ſey fernerhin bis auf unſere Zeiten feſtgehalten und weiter durchgeführt und unter drei namhaften Hauptformen aufgetreten. Denn was innigſt verbunden iſt — der Schöpfer und die Schöpfung werden nach jenem Principe entweder ſo geſchieden, daß das Denken auf jedes objective Erkennen Verzicht thut, oder ſo als Eins geſetzt, daß das menſchliche Denken ein Sichſelbſterkennen Gottes wird. Dieſes Syſtem — der objective Rationaliſmus — iſt das hegel'ſche; jenes — der ſubjective Rationaliſmus — wird durch die kantiſche Moraltheologie und die ſchleiermacher'ſche Gefühlstheologie repräſentirt. Auf die beiden letztgenannten Syſteme hat

der Verf. ſeine Kritik beſchränkt, indem er die Anwendung der Principien derſelben ſowohl auf die Grundbegriffe des Glaubens, des Gewiſſens, des Dogmas, als auf die Hauptſtücke der Glaubenslehre — von Gott, deſſen Weſen und Eigenſchaften, von der Schöpfung, von Chriſti Perſon — beleuchtet hat. Die Kritik iſt ſehr ſcharf, ſelbſt ſchneidend. Die beiden Syſteme, die durchgängig mit einander parallelisirt werden, bilden nach derſelben zu jeder wahren chriſtlichen Theologie den Gegenſatz und ermangeln alles religiöſen Charakters; denn ſie führen nur auf eine Abhängigkeit des Subjects von ſich ſelbſt, und die gerühmte abſolute Abhängigkeit des Menſchen von Gott löſet ſich gerade in eine abſolute Abhängigkeit Gottes von dem Menſchen auf. — Ein anderes wird ohne Zweifel das Reſultat, wenn, wie billig, die dem Syſteme zum Grunde liegende ſittlich-religiöſe Idee von den Formen, in die ſich dieſelbe hat herausbilden können, unterſchieden wird a). Bei alle dem iſt dieſer Verſuch einer Kritik der bisherigen Glaubenslehre ſo ideenreich wie anziehend geſchrieben; die ſtyliſtiſche Gewandtheit, wodurch der Verf. in ſchlichtem und klarem Vortrage die Schwierigkeiten der widerſtrebenden Römerſprache zu überwinden gewußt hat, verdient namentlich alle Anerkennung.

Ueber die Möglichkeit einer Beweisführung für die Unſterblichkeit des Menſchen, von **P. Möller**, Prof. d. Philoſ. an der Univerſität in Kopenhagen. 1837. Die geſchichtliche Abtheilung gibt eine von kritiſchen Bemerkungen begleitete Ueberſicht der von Weiße, Fichte und Göſchel verſuchten Beweiſe für die Unſterblichkeit. Der größere Theil iſt eine geiſtreich ausgeführte Skizze

---

a) Wenn Lehrgebäude, wie das kantiſche und das ſchleiermacher'ſche, als die glorwürdigſten Denkmäler des menſchlichen Geiſtes daſtehen, ſo ehrt ſich dieſes nur ſelbſt, wenn die Kritik ſich von einer Pietät gegen die geiſtige Größe durchdrungen zeigt; der gerechten Würdigung kann dieſe nur förderlich ſeyn.

der Anſichten des Verf. Zu dieſen bahnt er ſich durch geſchichtliche Andeutungen den Weg: über die Stellung des allgemeinen Glaubens unſerer Zeit zu der Unſterblichkeitsidee, ſowie über die zu erwartenden Folgen der über die Realität derſelben entſtandenen Debatte. „Das geheimnißvolle Stillſchweigen über dieſes Problem, welches ſchon lange nicht bloß unter den Philoſophen, ſondern auch unter den Theologen zur Tagesordnung gehört hat, iſt durch offenherzige Mittheilungen gebrochen worden. Schwerlich wird jetzt eine Dogmatik erſcheinen, die — wie die von Marheinecke u. A. — über den ganzen Abſchnitt von der Unſterblichkeit einen vorſichtigen Schleier werfe. Wenigſtens muß jeder Philoſoph und Theolog jetzt zu unverhüllten Mittheilungen ſo kräftig aufgefordert ſeyn, daß die verblümte Aeußerung als offene Verleugnung gelten wird.“ Den beſonderen Grund der immer allgemeiner gewordenen Negation der Unſterblichkeit ſucht der Verf. in dem zum Bewußtſeyn gekommenen Gegenſatze zwiſchen der Erkenntniß der Einheit und der Vielheit. Das Feſthalten an der abſoluten Selbſtändigkeit einer Vielheit der Subſtanzen hatte die Vorſtellung von der Subſtanzialität der Seele als eines für ſich beſtehenden Dinges zur orthodoxen gemacht; dieſe Vorſtellung hat der höheren philoſophiſchen Bildung weichen müſſen, ſowie ein damit verwandter bornirter Theiſmus; und die erledigte Stelle hat ein Pantheiſmus — bald ein vulgärer, bald ein logiſch-dialektiſcher — eingenommen, der jede Selbſtändigkeit der Vielheit in die abſolute Einheit verſinken und untergehen läßt. Für die Unſterblichkeitslehre gibt es keinen apodictiſchen Beweis, weder einen mathematiſchen — denn die Demonſtrationen der Mathematik gelten nur als hypothetiſche Wahrheiten und haben nur unter gewiſſen Vorausſetzungen Gültigkeit —, noch einen ſpeculativ-dialektiſchen; denn die ſpeculative Logik, in welcher durch Hegel die durch die kritiſche

Philoſophie verdrängte Ontologie oder Metaphyſik zu höherem Leben wiedergeboren iſt, deducirt zwar das ganze Syſtem der Beſtimmungen des Daſeyns, nicht aber das Daſeyende ſelbſt, das anderswoher erkannt ſeyn will. Die wahre Beweisführung aber für die Realität der Unſterblichkeitslehre iſt in dem Verhältniſſe derſelben zu der ganzen Weltanſchauung zu ſuchen, wie dieſe ſich theils an der empiriſchen Auffaſſung der ſinnlichen Erſcheinungen, theils an der Aneignung der chriſtlichen Tradition von dem Ueberſinnlichen allmählich ausbildet. Dieſer indirecte Beweis wird daher von den Gegnern der Unſterblichkeitslehre ſelbſt geführt; denn es wird durch dieſe anſchaulich gemacht, wie jedes Syſtem, das für jene Lehre keinen Raum hat, nur vollſtändig entwickelt und von den Zeitgenoſſen verſtanden werden darf, um ſich ſelbſt den Untergang zu bereiten. Im Allgemeinen aber muß nachgewieſen werden, wie die Lehre der Vernichtung allen Momenten, die dem menſchlichen Leben den rechten Gehalt verleihen, ihre Bedeutung und Kraft raube, wodurch dann das Bewußtſeyn von der leeren Oede der Negation zu dem Inhalte der wahren Religion zurückgedrängt wird. Dieß wird von dem Verf. durch fruchtbare Andeutungen gezeigt: wie wahres Selbſtgefühl, wahre Liebe, wahre Kunſt und Wiſſenſchaft, wahre Frömmigkeit mit dem Nihiliſmus und dem einſeitigen Pantheiſmus nicht beſtehen könne.

Apologie des Grundſatzes der evangeliſchen Kirche, vom M. H. W. Möller, Prediger in Laaland. 1834.

Von der Bedeutung des Bekenntniſſes der chriſtlichen Kirche, von C. C. Boiſen, Prediger in Laaland. 1835.

Beide Schriften beſchäftigen ſich, in entgegengeſetzter Richtung (die erſte nennt ſich „eine lutheriſch-chriſtliche

Streitſchrift gegen Paſtor Grundtvig", die zweite „eine Kritik der möller'ſchen Streitſchrift"), mit der durch Grundtvig auf däniſchen Boden verpflanzten und hier ſo begierig aufgegriffenen, wie eifrig beſtrittenen leſſing=delbrück'ſchen Behauptung: das proteſtantiſche Schriftprincip, durch polemiſchen Oppoſitionsgeiſt der Reformatoren oben=an geſtellt und durch ſtarre Einſeitigkeit ihrer Nachfolger in der evangeliſchen Kirche feſtgewurzelt, müſſe als verfehlt aufgegeben und mit dem Grundſatze von dem untrüglichen Anſehen des kirchlichen Glaubensbekenntniſſes vertauſcht werden.

No. I. hat die Vertheidigung des proteſtantiſchen Schriftprincips gegen die hergebrachten Einwendungen übernommen: die evang. Kirche ſey durch jenes Princip dem Beiſpiele der älteſten Kirche untreu geworden — das geſchriebene, und zwar in fremder, ausgeſtorbener Sprache geſchriebene, Wort ſey als Glaubensquelle unbrauchbar — dieß folge ebenfalls aus der ſchwankenden Auslegung des Bibelwortes, wie aus der kritiſchen Ungewißheit über Echtheit und Integrität der heil. Bücher — auch ſey es unnöthig und überflüſſig, den Chriſtenglauben aus der Bibel herzuleiten u. ſ. w. Der polemiſchen Anlage der Schrift zufolge, beſchäftigt ſie ſich hauptſächlich mit den Behauptungen, wie ſie von namhaften Gegnern aufgeſtellt worden ſind; das Schiefe und Paradoxe derſelben iſt ſcharf und klar beleuchtet; zu den Hauptfragen aber — von dem Verhältniſſe des göttlichen Wortes zu der Schrift, wie zu dem in der Kirche fortlebenden Ausdrucke des Glaubens, von dem daraus entſpringenden gegenſeitigen Verhältniſſe dieſer beiden, von dem feſtzuhaltenden Unterſchiede zwiſchen einer geſchichtlichen Norm des chriſtlichen Glaubens und dem in der Tiefe des Bewußtſeyns ruhenden Glaubensgrunde — iſt eben dadurch der Verf. in eine ungünſtige Stellung gerathen. Zu einer befriedigenden Löſung dieſer Fragen wird auf jeden Fall

eine von polemiſchen Rückſichten unabhängige, die Momente in ihrer Allgemeinheit auffaſſende Unterſuchung erforderlich ſeyn.

No. II. iſt eine ohne eigenthümliche Wendungen ausgeführte Variation des grundtvig'ſchen Themas: eine ſogenannte aprioriſche Beweisführung für die abſolute, von der Schrift unabhängige, Gültigkeit des Glaubensbekenntniſſes. „Die ſichtbare Kirche iſt auf einem beſtimmten Glaubensbekenntniſſe gegründet; und wenn anders unſere Kirche wirklich eine Fortſetzung der apoſtoliſchen Kirche iſt, muß ſie ſich an ebendaſſelbe Bekenntniß halten. Wer aber die Nothwendigkeit davon leugnet, daß das Bekenntniß unſerer Kirche das der apoſtoliſchen Kirche ſey, geräth dadurch zugleich mit geſchichtlichen Thatſachen in Widerſpruch. Er müßte dann ſagen, entweder daß die apoſtoliſche Kirche vielleicht kein Glaubensbekenntniß gehabt habe, — dann aber würde ſie keine Kirche ſeyn —, oder daß ſie ein anderes Bekenntniß gehabt haben könne, — dann aber würde unſere Kirche keine Fortſetzung der apoſtoliſchen Kirche ſeyn, mithin keine chriſtliche Kirche; und man müßte ſodann die Möglichkeit zugeben, die Kirche Jeſu ſey untergegangen." Ferner heißt es, daß „das Glaubensbekenntniß ſeine abſolute Autorität von dem einſtimmigen Zeugniſſe der durch Chriſtum geſtifteten Kirche ableite", — ferner, daß „das Zeugniß der Kirche der Grund des eigentlichen Chriſtenglaubens ſey"; und der Satz von der untrüglichen Gewißheit dieſes Zeugniſſes gilt dem Verf. gleich mit „den Axiomen von unſerm eigenen Daſeyn oder von der Realität der Dinge, die durch unmittelbares Anſchauen erkannt werden." Dieſe Theſes werden für den Standpunkt des Verf. hinlänglich bezeichnend ſeyn.

De vera biblica adscensus Iesu Chr. in coelum notione, aut. G. V. Bloch, Lic. Theol. 1835. Nach einer exegetiſchen Beweisführung, daß die Berichte der Evangeliſten und die Aeußerungen der Apoſtel dazu

nöthigen, eine ſichtbare Auffahrt als geſchichtliche, von den Apoſteln ſelbſt geſehene Thatſache anzunehmen, unterſcheidet der Verf. das ſichtbare, äußere Factum einer Auffahrt gen Himmel von dem unſichtbaren, innern Factum einer leiblichen Aufnahme in den Himmel; dieſe ſey kein Gegenſtand des ſinnlichen Wahrnehmens, noch auch von jener die nothwendige Folge; im Gegentheile, wie es aus den Evangelien erhelle, daß der Herr mit verklärtem Körper auferſtanden, ſo fehle es jener Lehre von einer Himmelfahrt des Körpers an hinlänglichem Grunde und ſie gehöre nicht zu dem chriſtlichen Glauben. Das Myſterium iſt, nach der Darſtellung des Verf., ſo zu faſſen: J. Chr., als λόγος ἄσαρκος von Ewigkeit her bei dem Vater, iſt in der Fülle der Zeit als λόγος ἔνσαρκος in die Welt gekommen, durch die Himmelfahrt aber aus derſelben wieder hinausgetreten, in ſeine vorweltliche Herrlichkeit bei Gott als λόγος ἄσαρκος zurückgekehrt. Die Himmelfahrt iſt demnach als excarnatio zu faſſen, den Apoſteln durch die ſinnliche Thatſache ſymboliſch dargeſtellt. Die Natur Chriſti muß, mit Apollinaris, als Vereinigung des Logos mit der ψυχή und dem σῶμα der menſchlichen Natur gedacht werden; dieſe Vereinigung iſt durch die Himmelfahrt als Wiederherſtellung der göttlichen Natur in ihre Reinheit gelöſet worden. — Dem Verf. iſt der Widerſpruch ſeiner Auffaſſung mit der kirchlichen Lehre nicht entgangen, aber bei der Zuverſicht: „die vollere Erkenntniß der Wahrheit könne zu jeder Zeit unter der Leitung des h. Geiſtes erlangt werden", iſt er bemüht, die Uebereinſtimmung ſeiner Vorſtellung mit der Schriftlehre darzuthun.

Betrachtungen über die Lehre vom Teufel, vom Prof. H. N. Clauſen (1834). Der Verf. erinnert daran, wie „das erneuerte Intereſſe, womit man von verſchiedenen Seiten her die Lehre von einem perſönlichen Teufel als Urheber des Böſen als in dem religiöſen Bewußtſeyn wie in der h. Schrift gegründet darzuſtellen be-

müht iſt, in unverkennbarem Verhältniſſe zu gewiſſen, für unſer Zeitalter charakteriſtiſchen Eigenthümlichkeiten ſtehe: einerſeits zu dem Bedürfniſſe einer tieferen und gründlicheren Auffaſſung der Hauptmomente des religiöſen und ſittlichen Lebens, zu der ernſteren Beachtung der Myſterien des Geiſtes wie auch des poſitiven Gehalts des Chriſtenthums, andererſeits aber zu einer Neigung, ſich in die leeren Räume zu verſenken, welche die Phantaſie mit ihren Ausgeburten bevölkert, und dieſelben als echt geborne anzuerkennen, ohne nach der Verwandtſchaft derſelben mit ſolchen Vorſtellungen zu forſchen, die, aus geſundem Denken entſprungen, wiederum das Denken und das Wollen unterſtützen und fördern." Nach weiterer Ausführung dieſer Bemerkungen, wobei Rückſicht auf religiöſe und theologiſche Erſcheinungen im Vaterlande genommen iſt, fixirt der Verf. die Vorſtellung, deren Prüfung er unternommen: „von einem mit Perſönlichkeit exiſtirenden Individuum, als Fürſten eines Reiches und Beherrſcher aller böſen Geiſter, der verſuchend, anreizend, verderbend auf die Menſchen einwirkt." 1) Von der Beweisführung aus der h. Schrift. Die Forderung bleibt hier dieſe: „die Aeußerungen der h. Schrift von Teufel und Dämonen in ihrer Verbindung zu betrachten: einerſeits mit allen andern vorkommenden Aeußerungen über den Urſprung und die Macht des Böſen, andererſeits mit der Art und Weiſe, wie der zu jener Zeit herrſchende Volksglaube ſich dieſe Fragen beantwortete." Das Erſte betreffend, weiſt der Verfaſſer darauf hin, wie im N. T. das Böſe im Menſchen aus dem Menſchen ſelbſt hergeleitet werde, theils als fortgepflanzte Sündhaftigkeit, theils als entſtandene Sünde durch eigene Schuld, und wie — wenn an andern Stellen ebendaſſelbe Böſe dem Teufel als Urheber zugeſchrieben wird — die Aufgabe entſtehe, beide Darſtellungsformen durch tiefere Auffaſſung auf eine dogmatiſche Einheit, in dem Organiſmus des Chriſtenthums gegeben, zurückzuführen. Das

Zweite anlangend, wird daran erinnert, wie es factiſch erwieſen ſey, daß unter den Ausſprüchen im N. T. über die Dämonenwelt es keinen einzigen gebe, dem ſich eine in allem Weſentlichen entſprechende in den jüdiſchen Schriften nicht nachweiſen laſſe, keinen, der an die traditionellen Vorſtellungen irgend einen Zug zur Berichtigung, Vervollſtändigung oder näheren Ausführung hinzufüge, keinen, wodurch jene Vorſtellungen auf didaktiſchem Wege als weſentliches Glied in die chriſtliche Lehre von der Natur, dem Urſprunge, der Entwickelung des Böſen hineingefügt ſey; ſodann wird gefragt, wie es wohl denkbar und erklärlich ſey, daß in jenen Vorſtellungen, nicht von Moſe und den Propheten herſtammend, ſondern während der Periode der Entartung und Erniedrigung des Judenvolkes allmählich entſtanden, eine ſo vollkommene Kenntniß der Myſterien von der Geiſterwelt enthalten ſey, daß Jeſu und den Apoſteln nichts zu thun war, als die einzelnen Sätze, wie ſie von den Juden verſtanden wurden, aufzunehmen. — 2) Von der dogmatiſchen Bedeutung der Lehre von einem perſönlichen Teufel: Die Frage von dem Urſprunge des Böſen an und für ſich wird dadurch um nichts gefördert; denn die Frage bleibt: *was* jenen Geiſt zum Falle gebracht habe? und jede Antwort ſetzt eben das Böſe als älter, denn dieſen Fall voraus. Beſchränkt man ſich aber auf das im Menſchen erſcheinende Böſe, ſo iſt es ebenſo unnöthig wie zwecklos, die Abſtammung von einer außermenſchlichen Perſönlichkeit herleiten zu wollen. Denn das Böſe, wie es in dem Menſchen zum Vorſcheine kommt, muß — ſowohl hinſichtlich der Stärke, als der Aeußerungen deſſelben — der menſchlichen Natur entſprechen. Nur die oberflächliche Empirie verkennt die unergründlichen Tiefen des ſeeliſchen Weſens, die unſichtbaren Fäden, welche die einzelnen Momente des geiſtigen Wirkens unter ſich verknüpfen und die höheren und niederen Kräfte der Seele in die verſchiedenartigſte Bewegung verſetzen. —

3) Wenn demnach die Lehre von einem perſönlichen Teufel keinen Anſpruch darauf machen darf, unter die chriſtlichen Glaubenslehren gezählt zu werden; wenn die kirchlichen Glaubensbekenntniſſe hierin mit preiswürdigem Beiſpiele vorangegangen ſind; wenn es dem chriſtlichen Glauben nur nachtheilig ſeyn kann, wo ein ungeſtümer Eifer den Gläubigen Sätze aufzudringen ſich bemüht, von deren Wahrheit ſich keine Ueberzeugung gewinnen läßt, ſo muß gleichwohl von der Form und Geſtalt, die in dem chriſtlichen Volke ſtereotypiſch geworden iſt, die chriſtliche Idee wohl unterſchieden werden. Es iſt aber dieſe die des Böſen, nicht als Gegenſtand des Selbſtbewußtſeyns oder an die Bedingungen der menſchlichen Natur gebunden, ſondern als die die endliche Schöpfung auch auf höheren Stufen durchgreifende Macht, die zu dem heiligen Willen Gottes den Gegenſatz bildet; in bildlicher Sprache: der Fürſt dieſer Welt.

Apologie der Lehre vom Teufel, vom M. L. N. Boiſen, Prediger in Laaland (1834).

Sendſchreiben an Dr. Prof. Clauſen, durch deſſen Abhandlung von der Lehre vom Teufel veranlaßt, von W. F. Engelbreth, Conſiſtorialrathe und Prediger (1834).

Beide Schriften ſtimmen ſowohl in den Prämiſſen, als in dem Endreſultate überein. Die letztere empfiehlt ſich aber durch mehr wiſſenſchaftliche Haltung, und Ref. wird ſich daher mit einem kurzen Auszuge derſelben begnügen. 1) „Jeſus und die Apoſtel haben die Perſönlichkeit des Teufels ſo klar und deutlich gelehrt, daß kein Anbequemen an den jüdiſchen Glauben in dieſer Hinſicht denkbar iſt, ſo lange die Worte derſelben als Wahrheit und als höchſte Regel des chriſtlichen Glaubens gelten ſollen.“ Der Verf. legt beſonderes Gewicht auf die in Matth. 13, 39. gegebene Erklärung Jeſu: „der Feind iſt der Teufel.“ „In dieſen Worten“, heißt es, „nur die höchſte unperſönliche Idee

des Böſen ſuchen zu wollen, würde ja geradezu zu der Meinung führen, daß ſich Chriſtus hier ſelbſt als unperſönliche Idee darſtelle und ſich als geſchichtliche Perſon verleugne. Nur derjenige, dem das ganze Leben Jeſu ein Mythus oder eine Allegorie iſt, den Kampf und Sieg des Guten darſtellend, und die Lehre vom Teufel ein Mythus, den Widerſtand des Böſen bezeichnend, könnte einer ſolchen Auslegung beiſtimmen. So lange als Chriſtus den Chriſten keine bloße Idee iſt und ſeyn kann, ſondern eine wirkliche, geſchichtliche Perſon, die in der Welt gelebt und gewirkt hat; — ſo lange müſſen die Chriſten auch einen perſönlich exiſtirenden Widerſacher von ihm und ſeiner Kirche anerkennen, indem Chriſtus ihn als Perſon ſich ſelbſt als wirklich exiſtirender Perſon, ſein eigenes Reich dem Reiche des Teufels entgegenſetzt." Auch in den Beſeſſenen in den Evangelien ſucht der Verf. Menſchen, „dem beſondern Einfluſſe des Böſen unterworfen", jedoch (was freilich wenig conſequent erſcheint) ohne ein eigentliches Hinein- und Hinausfahren der Dämonen annehmen, auch ohne den jüdiſchen Exorciſten nach den Worten Jeſu in Matth. 12, 27. eine wirkliche Gewalt über die dämoniſchen Kräfte einräumen zu wollen; bei jenen Worten beſchränkt ſich der Verf. auf die Bemerkung: „die wirklich Beſeſſenen von den Eingebildeten zu unterſcheiden, fand Jeſus hier mit Recht unnöthig; — es iſt hier kein Anbequemen an jüdiſches Vorurtheil, wenn Jeſus wußte, daß wirklich Menſchen da wären, auf welche die dämoniſchen Kräfte auf beſondere Art einwirkten (?)." — 2) „Daß Jeſus und die Apoſtel die ganze jüdiſche Lehre von dem Teufel und den böſen Geiſtern mit allen Auswüchſen derſelben aufgenommen haben, muß erſt geſchichtlich erwieſen werden." „Ob die Dämonenlehre aus der vor- oder nachbabyloniſchen Zeit ſtamme, könnte gleichgültig ſeyn, inſofern als ſie Wahrheit enthält; — und wie das chriſtliche Bewußtſeyn nur in Chriſto und ſeinem Worte wurzelt, ſo hat auch die

Lehre von dem Teufel und deſſen Engeln für das chriſtliche Bewußtſeyn hinreichenden Grund." „Warum aber ließe ſich nicht annehmen, daß auch bei den Heiden ſich Spuren einer uralten Tradition fänden, Funken des Urlichts in der Finſterniß der Sünde, welche die Juden mit den Andeutungen vereinigt haben mögen, die ſie in ihren heiligen Büchern oder in einer geheimen, nach und nach verbreiteten Tradition vorfanden?" Als Spuren einer jüdiſchen Dämonologie der vorexiliſchen Periode weiſt der Verf. auf 1 Moſ. 3; 3 Moſ. 16, 8; 5 Moſ. 32, 17; Jeſ. 13, 21. 34, 14; Hiob 1. u. a. St. hin. Als weitere Entwickelung und Ausbildung der Teufelslehre von Seiten Jeſu und der Apoſtel wird angeführt, „daß, während die jüdiſche Theologie den Einfluß der Dämonen mehr als phyſiſch, wie als geiſtig verderbend anſah, Jeſus und ſeine Jünger es beſonders darauf anlegen, auf den Einfluß des Teufels als Quelle der Sünde den Blick hinzuziehen. — Uebrigens läßt es ſich auch nicht genau beſtimmen, ob die rabbiniſche Theologie, die wir erſt nach Ausbreitung des Chriſtenthums genauer kennen, nicht chriſtliche Lehren aufgenommen und dieſelben nach rabbiniſcher Speculation oder Phantaſie modificirt habe." — 3) Ueber die religiöſe Bedeutung und Wichtigkeit der Teufelslehre äußert ſich der Verf. ſo: „Was den Teufel zum Falle gebracht habe, dürfen wir gewiß als eine Frage zurückweiſen, die von menſchlicher Vernunft nicht beantwortet werden könne. Aber wenn wir durch J. Chr. von der Macht der Sünde und des Todes, und, da beide von dem Teufel ihren Urſprung haben, zugleich von der Macht des Teufels erlöſet werden ſollen, ſo dürfen wir nicht ſagen, dasjenige, wovon wir erlöſet werden ſollen, bleibe daſſelbe, wenn es einen Teufel gebe und wenn nicht. Für denjenigen, der von der pantheiſtiſchen Anſicht der Sünde als natürlicher Unvollkommenheit ausgeht, kann jene Antwort gelten, nimmermehr aber für einen evangeliſchen Chriſten, der die Sünde als Abfall des Willens von dem Geſetze Gottes betrachtet und dem Worte

Jeſu als Wahrheit huldigt.... Wenn die h. Schrift lehrt, daß die Sünde etwas Poſitives, dem göttlichen Geſetze Widerſtreitendes iſt, in die Schöpfung durch einen erhabenen Geiſt hineingedrungen, der, urſprünglich gut geſchaffen, den Gebrauch ſeines freien Willens von Gott abwendete, ſo werden die Chriſten weder in dualiſtiſche, noch in pantheiſtiſche Irrthümer verfallen können, und dieſe ſind für das geiſtige und ewige Heil des Menſchen gefährlicher und verderblicher, als die Lehre der Offenbarung durch Mißbrauch es werden kann."

Fortgeſetzte Betrachtungen über die Lehre von dem Teufel, vom Prof. Dr. Clauſen (1835). Der Hauptſatz wird hier von dem Verf. ſo geſtellt: nicht ſowohl darauf komme es an, „ob dieſe oder jene Vorſtellung von dem Weſen des Teufels die wahre, dieſe oder jene Auslegung der Aeußerungen der Schrift die rechte ſey, als vielmehr darauf, ob es dem gläubigen Chriſten nöthig ſey, zu wiſſen, welche Vorſtellung die wahre, zu entſcheiden, welche Auslegung die rechte ſey." Wenn dieſe Frage von der einen Seite bejahend, von der andern verneinend beantwortet wird, ſo werden wir auf eine Verſchiedenheit der Principien zurückgewieſen, die bei der Schriftauslegung und der Fixirung des dogmatiſchen Lehrgehalts geltend gemacht werden. 1) Es laſſen ſich in der Geſchichte der Schriftauslegung zwei verſchiedene Hauptrichtungen unterſcheiden, beide ſo alt wie die chriſtliche Kirche: die buchſtäbliche und die ſpiritualiſtiſche. Mit ſtarrer Conſequenz durchgeführt — wenn bei der Auslegung der einzelnen Worte die allgemeine Schriftanalogie unberückſichtigt gelaſſen wird, oder wenn die Auslegung nach einem allgemeinen dogmatiſchen Typus geregelt wird, ohne daß die Rechtfertigung deſſelben aus dem jedesmaligen Texte geführt wird — würde die eine wie die andere jede Auslegung in ihrem Weſen auflöſen und dem in der evangeliſchen Kirche aufgeſtellten Principe der Sichſelbſtauslegung der h. Schrift

widerſtreiten. „Im erſten Falle werden die Einzelnheiten der Schrift ſo behandelt, als ſeyen ſie nicht ebenſo viele Theile der ganzen Schrift; im zweiten Falle wird die Schrift als Einheit ſo behandelt, als ſey ſie etwas Anderes, als eben der Inbegriff aller einzelnen Theile.“ Es ergibt ſich mithin dieſer Kanon: daß jede Auslegung als unſtatthaft abgewieſen werden müſſe, nach welcher der geiſtige Typus, auf dem ſie baſirt wird, mit dem Texte oder die Worte des Textes mit der unbezweifelten Schriftanalogie unvereinbar ſeyn würden. Auch innerhalb der durch dieſe Regel angedeuteten Grenzlinie werden allerdings große Verſchiedenheiten zum Vorſcheine kommen; von der einen Seite wird darüber geklagt, wie die Ausleger bei dem löblichen Eifer, der Lehre ihre Vollſtändigkeit zu bewahren, es mit der Reinheit der chriſtlichen Idee zu leicht nehmen, indem ſie, auf dem Buchſtaben feſt beharrend, die gehörige Rückſicht auf die religiöſe Sprachweiſe des orientaliſchen Alterthums, ſowie auf den eigenthümlichen Totalcharakter des neuteſtamentlichen Vortrags vernachläſſigen; von der andern Seite wird geklagt, daß die Ausleger, wegen der Reinheit der chriſtlichen Lehre eifrig bemühet, die Vollſtändigkeit derſelben durch die Dreiſtigkeit in Gefahr bringen, womit die Grenze zwiſchen dem beabſichtigten Sinne und den bildlichen Elementen der Bezeichnung gezogen werde. Gerade aber, weil in dieſer Hinſicht nach beiden Seiten hin gefehlt wird und gefehlt werden muß, iſt es von der höchſten Wichtigkeit, daß beide Auslegungsarten in der Kirche frei und ungehindert geübt werden. Dieſer Grundſatz muß demnach feſtgehalten werden: „daß eine Schriftauslegung, die an der Form des geſchriebenen Wortes feſthalte, als chriſtlich dem Princípe und der Richtung nach angeſehen werden müſſe, ſo lange als ſie nicht auf Sätze hinführt, die dem Geiſte und den Grundlehren des Chriſtenthums widerſtreiten; und ebenfalls müſſe eine Auslegung, die darauf ausgehe, das Wort

als die ſichtbare Form von der durch dieſelbe angedeuteten Idee zu unterſcheiden, als chriſtlich dem Principe und der Richtung nach anerkannt werden, ſo lange als ſie nicht von ſolchen Lehrſätzen hinwegführe, welche nach der heiligen Schrift mit dem Zwecke und den Grundlehren des Chriſtenthums in unmittelbarer Verbindung ſtehen.“ — 2) Die Anwendung dieſes hermeneutiſchen Grundſatzes bei der Bildung und Entwickelung der Glaubenslehre wird durch dieſen Grundſatz ausgedrückt: „Was den weſentlichen Gehalt der Glaubenslehre ausmacht, muß in demjenigen geſucht werden, das als unwandelbares Reſultat ſtehen bleibt, unabhängig davon, ob die h. Schrift mehr oder weniger nach dem Buchſtaben ausgelegt werde, nur daß ſie als Wort Gottes, mit Ehrfurcht und Glauben, mit Gründlichkeit und Ernſte behandelt werde; dasjenige hingegen, deſſen Bedeutung ſtreitig wird, je nachdem das chriſtliche Auslegungsprincip auf ſtrenger buchſtäbliche oder auf freier geiſtige Weiſe angewandt wird, darf zu dem weſentlichen Lehrgehalte nicht gerechnet werden.“ Nach dieſem Principe werden, wenn nach der Schriftlehre von dem Teufel gefragt wird, als zu vermeidende Extreme folgende aufgeſtellt: wo „entweder alle einzelnen Aeußerungen von der Gewalt und dem Reiche des Teufels in buchſtäblichem Sinne genommen werden“, oder wo „in jenen Aeußerungen nichts Anderes gefunden wird, als eine dichteriſche Perſonification der verſuchenden und anreizenden Sinnlichkeit im Menſchen.“ „Das Weſentliche aber“ — ſo ſchließt der Verf. — „das eigenthümlich Chriſtliche dieſer Lehre iſt ein ſolcher Begriff von dem Böſen, der von der manichäiſchen Vorſtellung von einem urſprünglich böſen Principe, das den Menſchen beherrſcht, ſo weit abſteht, als von der pelagianiſchen, welche den Urſprung des Böſen nur in dem Individuum ſucht, das Weſen des Böſen in der Macht allein, bis zu welcher die ſinnliche Luſt durch die Verſuchungen des Lebens geſteigert wird, — der Be-

griff alſo von dem Böſen als einer durchgreifenden Macht, die, vom Anfange an wirkſam und in das menſchliche Geſchlecht von deſſen erſten Stammeltern her hineingedrungen, nur durch die erlöſende Kraft Gottes überwunden werden kann. Was aber die Frage von der Perſönlichkeit des Teufels betrifft, mag der Eine für ſeine Auffaſſung die größere Vollſtändigkeit, der Andere für die ſeine die größere Reinheit in Anſpruch nehmen, nur daß von beiden Seiten anerkannt werde, daß dieſe Verſchiedenheit das Heiligthum des chriſtlichen Glaubens nicht berühre."

De notione amicitiae religione christiana emendanda, auct. Dr. G. P. **Brammer**, Prediger in Jütland. Eine Entwickelung der Idee der Freundſchaft, als der erhabenſten und innigſten Liebe, deren Verwirklichung erſt durch das Chriſtenthum erreicht ſey. Zu dieſer Entwickelung wird der Weg gebahnt durch Betrachtungen über die verſchiedenartigen geſellſchaftlichen Verbindungen, durch welche das höhere Menſchenleben bedingt iſt. Der Verf. unterſcheidet: societates bonorum naturalium causa factae — societates non-christianae bonorum moralium causa factae — societates ab amore ortae. Die Vollendung dieſer Verbindungen endlich iſt in der fraternitas et amicitia christiana gegeben.

Hiſtoriſche Theologie.

Briefe des Clemens Romanus an die Gemeinde zu Korinth. — **Polycarp's Brief** an die Philippenſer. — **Apologien des Juſtinus Martyr.** — Deſſen **Brief an Diognetus**; überſetzt, mit Einleitungen und Anmerkungen von C. H. **Muus**, Cand. d. Theol. (1835. 1836). Der Verf., der ſchon früher eine däniſche Ueberſetzung der Kirchengeſchichte des Euſebius geliefert hat, beabſichtigt, gleichſam als hiſtoriſche Beilagen zu jenem Werke, eine Reihe der älteſten kirchlichen Schriften nachfolgen zu laſſen, um die Leſer in das Leben des chriſtlichen

Alterthums hinein zu verſetzen. Für dieſe Abſicht möchte indeſſen eine zweckmäßige Auswahl beſſer geeignet ſeyn; die vollſtändige Mittheilung dürfte, um anſprechend gefunden zu werden, ſchon nicht geringe Kenntniſſe und nicht geringes alterthümliches Intereſſe vorausſetzen. Die Einleitungen, theils hiſtoriſchen, theils reflectirenden Inhalts, heben auf zweckmäßige Weiſe die Perſönlichkeit der Verfaſſer und die Bedeutung ihrer Schriften hervor, und in den Anmerkungen werden die nöthigen geſchichtlichen und archäologiſchen Erläuterungen mitgetheilt. Der Ueberſetzung wäre wohl größere Einfalt und ein mehr alterthümliches Gepräge zu wünſchen. Die ſchwierigeren Stellen, wegen deren Ueberſetzung der Verf. zweifelhaft war, ſind hinten im Griechiſchen angehängt. Auf den kritiſchen Verdacht gegen einzelne der überſetzten Schriften iſt nach der populären Behandlung des Ganzen nur hingedeutet.

De vi et effectibus baptismo ab ecclesiae patribus ante a. 258 tributis, auct. F. Nielsen, Lic. Theol. (1836). Dieſe ausführliche Monographie gibt eine genaue Zuſammenſtellung der verſchiedenen Meinungen der älteſten Kirchenväter über Elemente, Form, Bedeutung und Wirkungen der Taufe. Außer den Kirchenlehrern jener Periode ſind die Const. apost. nebſt dem gewöhnlich den Werken Cyprian's beigefügten liber de bapt. haeret. und den in Cyprian's Briefen aufbewahrten Aeußerungen der Gegner deſſelben als Quellen benutzt. Bei der fleißigen Bearbeitung wird eine zweckmäßige Anordnung ungern vermißt. Anſtatt die Maſſe der verſchiedentlich modificirten Vorſtellungen nach einem realen Eintheilungsgrunde zu ordnen, wodurch zugleich die Ueberſicht und Vergleichung erleichtert und viel Raum erſpart wäre, hat der Verf. die chronologiſche Anordnung befolgt, und zwar ſo, daß orientaliſche und occidentaliſche Lehrer unter einander aufgeführt werden. Dem Clemens Alex. iſt z. B. zwiſchen Irenäus und Tertullian, dem Origenes zwiſchen Tertullian

und Cyprian der Platz angewieſen. Jenem Mangel abzuhelfen, iſt zwar eine überſichtliche Recapitulation am Schluſſe angehängt; dem Leſer bleibt aber doch immer die mühſame Arbeit, das Zuſammengehörige aus vielen Stellen herauszuſuchen.

De resurrectione I. Chr., vita eam excipiente et ascensu in coelum sententiae, quae in eccl. ad finem usque sec. VIti valuerunt, auct. C. L. Müller, Lic. Theol. (1836). Der Verf. hat — was allerdings zu bedauern iſt — die Unterſuchung über die Auferſtehung und Himmelfahrt, als Gegenſtand der Dogmatik und Apologetik der K. V., auf eine künftige Bearbeitung verſpart und ſich gegenwärtig auf das ſtreng Geſchichtliche, auf die Meinungen der K. V. von den letzten Schickſalen des Herrn beſchränkt. Im Kap. von der Auferſtehung wird gehandelt von der Kraft, durch welche, und dem Zuſtande, aus welchem Chr. auferſtanden, von der Perſon des Auferſtehenden, dem Gefolge deſſelben, dem Herausgehen aus dem Grabe, der Zeit der Auferſtehung. Im Kap. von dem Leben Chr. nach der Auferſtehung werden die ſpäter aufgekommenen Meinungen von den älteren, ſowohl in der griech., als der lat. Kirche, unterſchieden, dabei aber die Momente, über die Alle einverſtanden waren, namentlich hervorgehoben. Im Kap. von der Himmelfahrt wird gehandelt von der ſichtbaren Auffahrt, der Perſönlichkeit des Auffahrenden, dem Wege der Auffahrt. Mit ſorgfältiger Kritik ſind zugleich bei den einzelnen Vorſtellungen der K. V. die etwaigen Spuren in den Schriften der Apoſtel nachgewieſen. Die Apoſtel aber werden bei der ganzen Unterſuchung — als nicht ſowohl der Lehre, noch auch den von den Apoſteln erlebten Thatſachen, als vielmehr verſchiedenen aus denſelben gezogenen Folgerungen geltend — als bloße menſchliche Lehrer betrachtet und als erſte Glieder der Reihe der K. V. angeſchloſſen. Ein bisher wenig bearbeiteter Abſchnitt der Dogmengeſchichte iſt durch dieſe vorzüg-

liche, ſo gründliche als kritiſch beſonnene, Schrift befriedigend beleuchtet.

De aetate articuli, quo in symbolo apostolico traditur I. Chr. ad inferos descensus, auct. Dr. G. H. Waage, Prediger an der Frauen-K. in Kopenhagen (jetzt Director der Akademie in Soróe) 1836. Die erſte Abtheilung beſchäftigt ſich mit der ſeit der king'ſchen hist. symb. apost. allgemein angenommenen, nach und nach jedoch wiederum etwas modificirten Meinung, die Aufnahme des Artikels: descendit ad inferos, in das Symbol ſey durch die apollinariſtiſche Ketzerei veranlaßt worden, wegen des polemiſchen Nutzens in dem dadurch entſtandenen Streite. Der Verf. geht die Reihe der Kirchenlehrer durch, die gegen die Apollinariſten geſchrieben — von Athanaſius und Epiphanius bis Ambroſius und Auguſtinus, und die Reſultate der mit ungemeiner Gründlichkeit vorgenommenen Prüfung ſind dieſe: daß der aus der Lehre von der Niederfahrt gezogene Beweis gegen die Apollinariſten von den berühmteſten Vätern (den beiden Gregoren, Chryſoſtomus, Auguſtin) gänzlich unbenutzt gelaſſen und von keinem Kirchenlehrer mit beſonderem Intereſſe hervorgehoben iſt. Es wird ferner gezeigt, wie in den Concilien, wo der Apollinariſmus verketzert worden (zu Alexandrien 362, Rom vom J. 369—382, Conſtantinopel 381), in den Acten dieſer und anderer Kirchenverſammlungen, wo über denſelben Gegenſtand verhandelt worden, ſo wenig wie in den nach jener Anathematiſirung hinterlaſſenen öffentlichen und privaten Symbolen auf den descensus irgend ein dogmatiſches Gewicht gelegt worden iſt. Durch die hieher gehörige Unterſuchung darf dieſer Punkt wohl als völlig ins Reine gebracht angeſehen werden. Weniger befriedigend möchte der zweite Theil der gelehrten Monographie ausgefallen ſeyn, der ſich mit der poſitiven Frage über das ſymboliſche Alter jenes Artikels beſchäftigt. Der Verf. beruft ſich auf verſchiedene Glaubensformeln, vor dem

apollinariſtiſchen Streite abgefaßt: auf die dritte ſirmienſiſche, wo jener Artikel von den Arianern aufgeführt ward, von den Orthodoxen aber ausgelaſſen (warum aber? der Verf. fügt ſelbſt hinzu: „ob novitatem suspectum"); auf die cyrill'ſchen Katecheſen, bei denen der Verf. das Symbol der Kirche zu Jeruſalem nicht aus den Ueberſchriften, ſondern aus den gegebenen Expoſitionen herausgebracht haben will; auf die Schriften des Epiphanius (denn obgleich jener Artikel in zwei von ihm aufbewahrten Symbolen fehlt, ſey er doch an drei verſchiedenen Stellen, wo Ep. die einzelnen Stücke des chriſtl. Glaubens aufzählt, zu leſen); auf das bei Walch angeführte „symb. lat. vetus incertae ecclesiae", welches von Blanchinus dem Vigilius Tapſenſis zugeſchrieben, von unſerm Verf. aber wenigſtens als gleichzeitig mit dem Anfange der apollinariſtiſchen Irrlehren angeſehen wird, und zwar, obgleich in dieſem Symbole die Worte 1. Joh. 5, 7. citirt werden; ferner auf alle Liturgien der orient. Kirche, die des h. Baſilius, die monophyſitiſche und neſtorianiſche. Wenn aber, wie hier der Fall iſt, die Frage beſchränkt wird auf den ſymboliſch-kirchlichen Gebrauch jenes Artikels vor einem gewiſſen Zeitmomente, ſo müßte erſtlich ſtrenger, als hier geſchehen iſt, zwiſchen kirchlichen Glaubensformeln und privaten Erklärungen des Inhalts derſelben geſchieden, und zweitens nur aus ſolchen Formeln der Beweis geſucht werden, deren Alter aus ſichern Indicien erweislich iſt. Auf keinen Fall aber kann es als erwieſen gelten, wie der Verf. behauptet, „daß dem Artikel de desc. ad inf. kein geringeres Alter, als den übrigen Artikeln des apoſt. Symb. beigelegt werden dürfe." Dieſe Behauptung iſt jedoch von dem Verf. ſelbſt bedeutend eingeſchränkt worden, wenn er es als „erwieſen anerkennt, daß der fragliche Artikel, obgleich von alten Zeiten her in das Symbol aufgenommen, doch erſt in ſpätern Zeiten gewöhnlich in den uns hinterlaſſenen Formeln des Glaubensbekenntniſſes vorkommt." Zur Er-

klärung dieſer Erſcheinung iſt die Hypotheſe vom Verf. aufgeſtellt, daß es der Verbindung jenes Artikels mit der im 7ten Jahrh. aufgekommenen Lehre vom Fegfeuer zuzuſchreiben ſey, daß auf denſelben ein immer größeres Gewicht gelegt worden. Ohne das Ingeniöſe dieſer Hypotheſe zu verkennen, iſt Ref. der Meinung, daß der Verf. durch dieſe Erklärungsart in einen Fehler verfallen iſt, ähnlich dem, den er in der erſten Abtheilung ſiegreich beſtritten hat. Dieß hängt aber mit dem zuſammen, worin Ref. einen Hauptmangel dieſer ſonſt ſo lehrreichen und erſchöpfenden Schrift findet. Es fehlt nämlich an einer pragmatiſchen Darſtellung der in den allgemeinen kirchlichen Verhältniſſen gegründeten Entſtehung und allmählichen Ausbildung und Entwickelung des kirchlichen Glaubensbekenntniſſes; und doch ſcheint es aus dieſer völlig erklärbar, ohne daß zu irgend einer einzelnen kirchlichen Erſcheinung die Zuflucht genommen werden darf, ſowohl daß jener Artikel erſt ſpäter in das Glaubensbekenntniß Eingang gefunden, als wie und warum derſelbe durch die fortſchreitende Reflexion über den geſchichtlichen Zuſammenhang zwiſchen dem Tode und der Auferſtehung des Herrn nach und nach allgemeinere Geltung erhalten hat.

Von den däniſchen Ausgaben des kleinen Katechismus Luther's, vom Biſchofe Dr. Mynſter (1835); eine ſpecielle Litterärgeſchichte jenes Buches ſeit der erſten däniſchen Ueberſetzung durch Peter Palladius, den erſten evangeliſchen Biſchof in Seeland, welche ſpäter von dem Conſiſtorialr. Mohnike, dem das Buch dedicirt war, ins Deutſche überſetzt worden iſt a).

---

a) In den ſpäteren Ausgaben des Kat. iſt die ältere Schreibart „den Helligaand" (der Heiliggeiſt) gegen die „den hellige Aand" (der heilige Geiſt) vertauſcht. Der Biſchof Mohnike vertheidigt dieſe als die ſprachrichtige und zeigt, wie die gewöhnliche ältere aus bloßer Nachläſſigkeit, durch Weglaſſen des kaum hörbaren E encliticum, entſtanden iſt; er bezeichnet übrigens den darüber

Geſchichte des Exorciſmus in Dänemark, von J. L. Rohmann, Prediger in Jütland (1835). Der Exorciſmus als Theil der Taufhandlung war in die erſte Kirchenordinanz des Königs Chriſtian III. aufgenommen, und zwar in weit ſtrengerer Form, als vor der Reformation. Im J. 1566 wurde ein Prediger Bartholin wegen eigenmächtiger Weglaſſung des Exorciſmus ſeines Amtes entſetzt und zu ewigem Gefängniſſe verurtheilt, jedoch nach einigen Jahren freigelaſſen; in zwei lateiniſchen Abhandlungen beſtritt er mit gehaltvollen, aus der heil. Schrift und den Principien der evang. Kirche entnommenen Gründen die Rechtmäßigkeit des Exorciſmus. Der König Chriſtian IV. ließ im J. 1606 bei der Taufe einer Prinzeſſin den Act wegfallen, auch von den Biſchöfen und der theol. Facultät Gutachten über das fernere Beibehalten deſſelben einholen. Dieſe erklärten ſich aber dafür. So beſtand der Exorciſmus in der däniſchen Kirche noch

entſtandenen Streit als einen Buchſtabenſtreit, des Aufhebens wenig werth. Dieſe Aeußerungen veranlaßten eine „freimüthige Widerlegung" von dem Mag. Lindberg, der Vertheidigung der Schreibart „Helligaand" gewidmet. Dieſer „Heiliggeiſt" — heißt es — macht bei uns den Unterſchied: die Orthodoxen glauben an „den Helligaand"; diejenigen, die den Taufbund und ſomit das Chriſtenthum beſtreiten, bekennen „den hellige Aand". Der Verf. gibt zu, daß Einzelne, die mehr deutſche, als däniſche Bildung haben und halb in dem Wahne geſteckt haben, das Chriſtenthum bei uns ſey eigentlich eine Ueberſetzung aus dem Deutſchen, ſehr wohl ſich dazu verſucht gefunden haben mögen, „den hellige Aand" zu ſetzen anſtatt den „Helligaand", als muthmaßlich genauere Ueberſetzung aus dem Deutſchen. Er hält ſich aber überzeugt, „daß Niemand, der des Däniſchen kundig iſt und ſich von demſelben angeſprochen fühlt, ſo kurzſichtig ſey, daß er jetzt nicht wenigſtens dunkel empfinde, wie groß und weſentlich der Unterſchied ſey, wie unmöglich, ſo weſentlich verſchiedene Geiſter unter ſich zu miſchen." Selbſt der Teufel, behauptet Mag. Lindberg, könne in ſprachlicher Hinſicht gar wohl „der heilige Geiſt" genannt werden.

immer, bis er in den Herzogthümern im J. 1737 abgeſchafft wurde, erſt 46 Jahre ſpäter aber (1783) in dem Königreiche, als „nicht allein allen Grundes in der h. Schrift ermangelnd, ſondern auch als an ſich abergläubiſch und anſtößig.“

Von der Form des Glaubensbekenntniſſes in der däniſchen Kirche, vom Dr. C. H. Kalkar, Oberlehrer an der Kathedralſchule in Odenſe (1836). „Wenn es“ — ſchreibt der Verf. — „erwieſen werden kann, daß von jeher die größte Freiheit in der chriſtl. Kirche im Allgemeinen wie insbeſondere auch in der däniſchen Kirche gegolten hat hinſichtlich der einzelnen Ausdrücke in dem apoſtoliſchen Symbolum; wenn es erwieſen werden kann, daß man von den Zeiten der Reformation an keine abgeſchloſſene und allein gültige Form jenes Symbolums bei *uns* gehabt hat, ſo muß es als Angriff auf die evang. *Freiheit* angeſehen werden, wenn man uns an gewiſſe Buchſtaben binden, als gefährliche Einſchränkung der Glaubenseinheit, wenn man den Taufbund von den Worten einer beſtimmten Ausgabe abhängig machen will.“ Der Geiſt der grundtvig-lindberg'ſchen Rechtgläubigkeit und das Princip des darauf baſirten Kirchenrechts iſt hier kurz und bündig bezeichnet; und es iſt eine auf den Charakter einer Partei, die ſich auf das Anſehen der Väter in letzter Inſtanz berufen will, wohl berechnete Polemik, wenn erſt die Abweichungen des däniſchen Glaubensbekenntniſſes von dem Original nachgewieſen werden, ſodann aber aus verſchiedenen alten katechetiſchen und liturgiſchen Schriften, mit welcher Freiheit das Wort des Symbolums zu allen Zeiten in der däniſchen Kirche behandelt worden iſt.

Historia Monasterii Lerinensis, auct. A. F. Silfverberg, Lic. Theol. (1834). Die Schickſale und äußeren Verhältniſſe des in der Kirchengeſchichte ſo berühmt gewordenen Kloſters ſind in dieſer Monographie mit kritiſchem Fleiße behandelt. Mit der Hauptquelle — des Vin-

centii Barralii chronologia Lerin. — ſind die durch viele Schriften des Mittelalters zerſtreuten Nachrichten genau verglichen und durch ſorgfältige Prüfung das Wahrſcheinliche ermittelt. Nach einer vorausgeſchickten Chorographie der Inſel Lerina wird gehandelt: von der Stiftung des Kloſters (durch Honoratus, nachher Biſchof zu Arles, wahrſcheinlich im J. 391) — von der klöſterlichen Regel und Zucht (deren, den orient. Regeln entnommene, Strenge nach und nach gemildert wurde; namentlich ging das urſprünglich anachoretiſche Leben bald durch die große Anzahl der Brüder in ein klöſterliches über) — von den Aebten des Kloſters (die Reihe nach ſechs verſchiedenen Verzeichniſſen durchgeführt — jedoch unvollſtändig — bis zum J. 731, da das Kloſter durch die Saracenen zerſtört wurde) — von der Diöceſe, wozu das Kloſter gehörte (anfangs der forojulianiſchen, ſpäter der antipolitaniſchen), wie von den Streitigkeiten zwiſchen den Biſchöfen und den Aebten — von den wiſſenſchaftlichen Leiſtungen der Laien. Mönche (Exegeten: Eucharius, Salonius. Hiſtoriker: Salvianus (de avaritia ecclesiastica — de gubern. Dei). Dogmatiker: Caſſianus, Fauſtus, Vincentius).

Donatio Caroli Magni, ex cod. Carolino illustrata, auct. Dr. P. T. **Hald** (Stiftspropſt in Aalburg). 1836. Aus den päpſtlichen Briefen an Carl den Großen, deſſen Vater und Großvater, deren Sammlung von dem Erſtgenannten veranſtaltet iſt, erläutert der Verf. zuerſt die politiſchen Verhältniſſe der fränkiſchen Könige zu dem Longobardenreiche und dem römiſchen Stuhle und die Verdienſte des Papſtes um die Beſiegung des Deſiderius durch Carl, ſodann aber den Umfang und die Bedeutung der vielfach beſtrittenen carolingiſchen Donation: wie dieſe gegen ihre Beſtimmung dazu angewendet worden ſey, die Beſitzungen des röm. Stuhls zu erweitern, indem die Abſicht nur die Wiedereinſetzung in die durch Pipin geſchenk-

ten Beſitzungen, und dieſe noch obendrein durch die fortdauernde Treue von Seiten des Papſtes bedingt geweſen ſey.

De Remberto archiepiscopo Hamburgo-Bremensi. Auct. M. P. F. A. Hammerich (1834). Eine Biographie des treuen Gehülfen und Nachfolgers Ansgar's, des ſkandinaviſchen Apoſtels: von der Kindheit und Jugend R's., dem Aufenthalte deſſelben bei Ansgar und ſeinem apoſtoliſchen Wirken in Dänemark und Schweden nach dem Tode Ansgar's (868 — 888). Die vorhandenen — leider ſparſamen — Quellen ſind fleißig benutzt, die hiſtoriſche Kritik aber, bei Ausmittelung einiger chronologiſchen Momente, iſt mit unſicherer Hand geübt, und die verſuchte pragmatiſche Behandlung wenig gelungen. Auch wird durch die Ueberſchriften: sententiae R. de rebus ecclesiasticis, systema R. theologicum — verſprochen, was nicht geleiſtet worden, auch ſchwerlich geleiſtet werden kann.

Populäre Vorträge über die Reformation, vom Prof. Dr. Clauſen (1836). Dieſe als Einleitung zum dritten Jubiläum der evang. Kirche in Dänemark öffentlich gehaltenen Vorträge — nach einer kurzgefaßten Darſtellung der Hauptbegebenheiten der Reformationsgeſchichte und einer kurzen Charakteriſtik der Reformatoren, die leitenden Grundſätze des Reformationswerkes bei Entwickelung der Lehre wie bei Anordnung des Gottesdienſtes und der kirchl. Verfaſſung vorzüglich hervorhebend — ſind ſeitdem (1837) in deutſcher Ueberſetzung erſchienen.

Reformantes et Catholici tempore, quo Sacra emendata sunt, in Dania concertantes, auct. Dr. C. T. Engelstoft, in Univ. Haun. Prof. Theol. 1836. „Auch von dem vollſtändigſten und beßten Geſchichtſchreiber der Reformation Dänemarks (Münter) gilt es, daß er, bei den einzelnen Thatſachen verweilend, über die geiſtigen Momente leicht hinweggegangen iſt und ſich meiſtens durch Conjecturen in die Gemüthsſtimmungen der

betheiligten Perſonen verſetzt hat. Es ſchien mir daher, um einem ſo wichtigen und anziehenden Theile unſerer Geſchichte zu ſeinem Rechte zu verhelfen, der Mühe werth, die entgegengeſetzte Methode zu verſuchen, auf die litterariſchen Denkmäler, in welchen die ſtreitenden Geiſter gleichſam lebend und kämpfend uns erſcheinen, die Aufmerkſamkeit zu wenden, um aus dieſer Quelle ein Bild der Streiter und des Streites ſelbſt zu gewinnen." Dieſe Worte der Vorrede ſtellen uns die Aufgabe des Verf. klar vor Augen. Er gibt zuerſt eine überaus fleißig und genau ausgearbeitete litterär-hiſtoriſche Ueberſicht der polemiſchen Schriften in chronologiſcher Zeitfolge, vom J. 1521 bis zum J. 1536. Die Schrift ſelbſt zerfällt in drei Abtheilungen: Allgemeine Phyſiognomik der Katholiken und der Reformirenden nach den verſchiedenen Anſichten über Kirche und Staat, Religion und Moral, und dem darin gegründeten verſchiedenen praktiſchen Intereſſe. — Schilderung der Art des Streitens von beiden Seiten, hinſichtlich der Beſchaffenheit der Beweisgründe, der verſchiedenen polemiſchen Kunſtgriffe, der Heftigkeit und Erbitterung der Gemüther. — Die Hauptpunkte der Polemik: von der Kirche, von der h. Schrift, von der Regel des Glaubens und der Lehre. Zwei Documente aus dem kön. geheimen Archive ſind als Beilagen der inhaltreichen Schrift hinzugefügt: ein Schreiben von den evang. Predigern und ein gleiches von den Superintendenten, beide an den König Chriſtian III.

Der Reichstag in Kopenhagen 1530. Eine hiſtoriſche Schilderung aus der Reformationszeit vom Prof. Dr. Engelſtoft. Von dem kopenhagener Reichstage im Juli 1530, an welchem die 43 Glaubensartikel der evang. Prädicanten übergeben wurden, iſt die erſte Conſolidirung der Reformation in Dänemark zu rechnen. Durch Benutzung ſowohl ungedruckter Quellen, als einer alten, von den Hiſtorikern bisher unbeachtet gelaſſenen Druckſchrift

(des malmöer-Berichts) iſt es dem Verf. gelungen, mehrere einzelne Momente zu vervollſtändigen und zu berichtigen; namentlich ſind in den früheren Recenſionen jenes Glaubensbekenntniſſes nicht wenige bedeutende Fehler nachgewieſen. Ueberhaupt aber iſt dieſe Monographie durch die gediegene Ausführung ein wichtiger Beitrag zu der däniſchen Reformationsgeſchichte.

Symbolae ad illustrandam Bugenhagii in Dania commorationem, aut. Dr. B. Münter, in aula regia concionat. (1836). Nach einer kurzen Ueberſicht der Lebensſchickſale B's. vor ſeinem Aufenthalte in Dänemark werden die wichtigen Momente ſeines dortigen Wirkens genau und umſtändlich dargeſtellt: die Krönung des Königs und der Königin, die Einweihung des Superintendenten, die Verdienſte um die Ordnung des Kirchenweſens und die Organiſation der kopenhagener Univerſität. Ein chronologiſches Verzeichniß der in Dänemark verfaßten Schriften B's. und ein Calendarium über ſeinen dreimaligen Aufenthalt daſelbſt ſind beigefügt. Außer den gedruckten Quellen iſt auch das kön. geh. Archiv benutzt worden und einige Documente aus demſelben mitgetheilt. Bei dem ſorgfältigen Fleiße, womit ſelbſt geringfügige Momente der äußern Geſchichte behandelt ſind, vermißt man übrigens um ſo mehr eine Verknüpfung derſelben mit der innern Geſchichte, Aufſchlüſſe über Werth, Bedeutung und geiſtigen Einfluß der reformatoriſchen Thätigkeit B's. auf fremdem Boden.

Geſchichtliche Darſtellung der Einführung der Reformation in Dänemark, von J. L. Rohmann, Prediger in Jütland (1836).

Die Einführung des evangeliſchen Chriſtenthums in Dänemark, vom Lic. H. C. Rördam, Prediger in Jütland (1836).

Beide Schriften ſind in Veranlaſſung der Jubelfeier der däniſchen Kirche herausgegeben, die erſtere als ge-

krönte Preiſsſchrift durch Veranſtaltung „der Geſellſchaft für den rechten Gebrauch der Preſſe.” Ohne auf wiſſenſchaftlichen Werth Anſpruch zu machen, ſind ſie auf die gebildete Leſewelt berechnet, und ſie empfehlen ſich durch den religiöſen Charakter ſowohl, als durch Anordnung und Behandlung des geſchichtlichen Stoffs a).

Stimmen aus der Reformationszeit der däniſchen Kirche, von der litterariſchen Geſellſchaft in Fühnen herausgegeben in Veranlaſſung der dritten Jubelfeier der Reformation (1836). In Odenſe, der Hauptſtadt Fühnens, findet ſich in einer öffentlichen Bibliothek, der brahe'ſchen, eine Sammlung von litterariſchen Seltenheiten aus dem Zeitalter der Reformation. Von dieſen werden hier verſchiedene charakteriſtiſche Bruchſtücke mitgetheilt, zur exegetiſchen, dogmatiſchen, homiletiſchen, liturgiſchen und kirchenrechtlichen Litteratur gehörend. Auch ein bisher ungedruckter Brief von Hans Tauſen, dem eifrigſten Beförderer der däniſchen Reformation, an den König Frederik den Erſten iſt hinzugefügt; mit lutheriſcher Derbheit wird darin gegen die ſchon offenkundig gewordene Tendenz, die Kirche politiſchen Rückſichten unterzuordnen, gewarnt. Die ſpeciellen Einleitungen zu den verſchiedenen Abtheilungen, geſchichtlichen und litterär-hiſtoriſchen Inhalts, ſind von dem Dr. Kalkar verfaßt, und eine allgemeine Einleitung, von dem Biſchofe in Odenſe, Dr. Faber, vorausgeſchickt, enthält eine Sammlung von Actenſtücken, um eine Ueberſicht der wichtigſten, von den ſpäteren Königen Dänemarks getroffenen Veranſtaltungen in An-

a) Für die Bedürfniſſe des Volkes bei der großen kirchlichen Feier war ſowohl von Seiten der Regierung geſorgt durch Vertheilung einer kurzen geſchichtlichen Ueberſicht, von dem Biſchofe in Seeland, Dr. Mynſter, verfaßt, als von Seiten der obengenannten Geſellſchaft durch die Herausgabe einer vorzüglich gelungenen religiös-geſchichtlichen Volksſchrift vom Paſtor Luplau.

gelegenheiten der Kirche und des öffentlichen Unterrichts zu gewähren.

Der jüdiſche Staat zur Zeit der Geburt Chriſti, vom Dr. J. P. Mynſter, Biſchofe in Seeland (1837). Eine durch kritiſchen Gebrauch der Quellen, zweckmäßige Anordnung und gefällige Darſtellung belehrende und anziehende Schilderung der geographiſchen, politiſchen und religiöſen Verhältniſſe Judäas.

Die Stellung der Moſaiten in Dänemark vormals und jetzt. Von A. D. Cohen, Katechet bei den moſaiſchen Gemeinden in Fühnen und Laaland-Falſter (1837). Dieſe Darſtellung umfaßt beinahe 200 Jahre, vom J. 1651. In dieſem Jahre wird zum erſten Male (unter König Frederik III.) der Juden Erwähnung gethan durch eine Verordnung, die den Eintritt derſelben in den däniſchen Staat verbietet; ſchon 6 Jahre ſpäter aber wurde es den portugieſiſchen Juden erlaubt, in allen Provinzen des Reichs ſich anzuſiedeln und ſich durch Handel zu ernähren. Alle Geſetze und öffentlichen Veranſtaltungen, die Juden betreffend, ſind in dieſem Werke, chronologiſch geordnet, zuſammengeſtellt und geben eine faßliche und in vielen Rückſichten intereſſante Ueberſicht deſſen, was hinſichtlich der bürgerlichen und religiöſen Verhältniſſe, der Schulen und der Armenverſorgung der Juden im Verlaufe der Zeiten gethan worden iſt. Der Verf. iſt feſt in dem Glauben an die ewige Geltung und Dauer des Moſaiſmus; von dieſem Geſichtspunkte aus mußte ihm jede Veranſtaltung, um den Juden den Uebergang zum Chriſtenthume zu erleichtern und zu begünſtigen, als ungerechte und unwürdige Proſelytenmacherei erſcheinen, und er dringt auf eine vollkommene Emancipation oder völlige Gleichſtellung der Juden, damit jeder Verſuchung zum Uebertritte vorgebeugt werde.

Praktiſche Theologie.

Erklärung der Evangelien des Matthäus und Johannes, vom Dr. R. Möller, Biſchofe in Laaland-Falſter (1835).

Das Evangelium St. Matthäi, ausgelegt und erklärt vom Lic. H. C. Rördam, Prediger in Jütland (1837). Verſuche der populären Schriftauslegung. Die erſte Bearbeitung iſt eine im Ganzen gewiß gelungene Anleitung für Schullehrer bei dem Einführen der Jugend in die h. Schrift; die zweite, für Bibelleſer im Allgemeinen beſtimmt, dürfte bei weniger ſtarrem Dogmatiſmus und einer etwas weniger zudringlichen Frömmigkeit ihrem Zwecke beſſer entſprochen haben.

Unterſuchung über das Weſen, die Wichtigkeit und Nothwendigkeit des Bibelleſens und deſſen Verhältniß zur öffentlichen und häuslichen Andacht, vom Dr. N. Faber, Biſchofe in Odenſe (1834).

Verſuch einer Entwickelung des Weſens u. ſ. w. des Bibelleſens, von J. L. Rohmann, Prediger in Jütland (1834).

In mehreren Provinzen Dänemarks, namentlich in Fühnen, ſind in den letzten zehn Jahren die Conventikel, beſonders in den Dörfern, immer häufiger geworden. Wo ſolche Zuſammenkünfte zur gemeinſchaftlichen Erbauung nicht — wie es erweislich öfters der Fall war — der unmittelbaren Einwirkung gewiſſer kirchlichen Parteigänger zuzuſchreiben waren, ſondern einem frommen, wenn auch gewöhnlich unbewußten Bedürfniſſe, glaubte man dieſem entgegenkommen zu müſſen und zugleich den nachtheiligen Wirkungen einer nur zu leicht irre geleiteten Frömmigkeit am beßten dadurch vorzubeugen, daß die Anleitung zum verſtändigen und fruchtbaren Bibelleſen den Gemeindegliedern von ihrem Prediger ſelbſt gegeben würde. Sich dieſem Geſchäfte zu unterziehen, wurden die Geiſtlichen auf-

gefordert, und um das Unternehmen auf rechte Art zu fördern, ſetzte die litterariſche Geſellſchaft in Fühnen einen Preis auf eine befriedigende Unterſuchung über das Weſen und den Nutzen des Bibelleſens. So ſind beide obengenannte Schriften entſtanden. Die Fragen: was und wie geleſen werden ſolle, durch wen und wo — ſind mit gleicher Sachkenntniß und praktiſchem Scharfblicke erörtert, die Einwürfe geprüft, das Verhältniß des Bibelleſens zu dem öffentlichen Gottesdienſte wie zu den privaten Andachtsübungen und die verſchiedenen zu berückſichtigenden Bedingungen ſorgfältig erwogen.

Aus der homiletiſchen Litteratur mögen genannt werden: Feſtpredigten, in der Frauen-Kirche in Kopenhagen gehalten vom Prof. Dr. Clauſen. — Drei Reformationsreden, bei Veranlaſſung der Jubelfeier, vom Biſchofe Dr. Faber. — Caſualreden, von J. H. Lautrup, Prediger in Seeland. — Feſtpredigten, von A. Leth, Prediger in Fühnen. — Betrachtungen über die Glaubenslehren, vom Biſchofe Dr. Mynſter, und deſſelben Predigten an dem Jubelfeſte zum Andenken der Einführung der Reformation in Dänemark (beide ins Deutſche überſetzt). — Predigten, bei verſchiedenen beſondern Gelegenheiten gehalten von S. R. Ortwed, Stiftspropſte in Odenſe (der Verf. war früher Prediger in Weſtindien, nachher auf der Inſel Bornholm). — Neue Sammlung von Predigten, von S. Schjódte, Stiftspropſte in Wiborg. — Communionsbetrachtungen, von L. Weſtengaard, Prediger in Odenſe.

Die Bibelgeſchichte des N. Teſt., vom Dr. J. S. B. Suhr, Adjuncte an der Kathedralſchule in Ribe (1837). Zum Gebrauche bei dem Religionsunterrichte in den obern Claſſen der gelehrten Schulen. Eine Ueberſicht der Bücher des N. T., ſo wie Paläſtinas zur Zeit des Herrn iſt vorausgeſchickt. Die evang. Geſchichte iſt ſynoptiſch be-

handelt nach Clauſen's tabulae synopt. IV. evangg.; in der Apoſtelgeſchichte iſt die Anordnung von Neander's Geſch. der Pflanzung der chriſtl. Kirche befolgt.

Das däniſche Kirchenjahr und deſſen Perikopen, vom Lic. W. Rothe, Lector an der Akademie in Soröe (1836). Der archäologiſche Theil iſt nicht darauf berechnet, durch ſelbſtändige Forſchungen neue wiſſenſchaftliche Reſultate zu gewinnen oder die ſchon gewonnenen zu befeſtigen und zu berichtigen. Als „Handbuch für Prediger und Kirchenbeſucher" aber iſt das Buch durch fleißiges Sammeln und populäre Darſtellung des Bekannten wohl geeignet, für die Organiſation der kirchlichen Heortologie Intereſſe zu erregen. Dabei ſind die liturgiſchen Eigenthümlichkeiten der däniſchen Kirche überall ſorgfältig nachgewieſen und geſchichtlich beleuchtet. Freilich reichen dieſe nicht hin, um die Benennung eines beſondern „däniſchen Kirchenjahres" zu rechtfertigen, es bleibt aber immer von Intereſſe, die von Zeit zu Zeit entſtandenen Abweichungen von den Gebräuchen anderer Landeskirchen genauer zu kennen.

Liederſchatz für die däniſche Kirche, vom Paſtor N. F. S. Grundtvig (1836. 37). Eine ſehr reichhaltige Sammlung theils eigener Dichtungen, theils freier Bearbeitungen ſowohl von Pſalmen aus dem Alterthume der griechiſchen und lateiniſchen Kirche, als von neueren, aus den Liederſammlungen der engliſchen, deutſchen, ſkandinaviſchen Kirchen entnommen. Bei dem reichen poetiſchen Geiſte des Verf. iſt hier eine wichtige Vorarbeit zu einem künftig zu hoffenden neuen Geſangbuche der dän. Kirche zu Stande gekommen; allerdings aber mahnt auch hier die grundtvig'ſche Poeſie an die Nothwendigkeit einer ſondernden und läuternden Kritik.

Vermiſchte Aufſätze liturgiſchen Inhalts, von P. C. S. Gad, Compaſtor an der Dreifaltigkeits-Kirche in Kopenhagen. Beiträge zu einer ſchon lange ſehn-

lichſt gewünſchten Reviſion des Rituals und Altarbuchs der däniſchen Kirche. Auch iſt es zuletzt den ſtandhaft fortgeſetzten Beſtrebungen gelungen, die juridiſche Behörde (die Canzlei), deren Fürſorge die kirchlichen Angelegenheiten in Dänemark anvertraut ſind, von der Nothwendigkeit dieſer liturgiſchen Reviſion zu überzeugen. Die Arbeit iſt vorläufig dem Biſchofe in Seeland, Dr. Mynſter, übertragen worden, um darnach an eine zu ernennende Commiſſion gewieſen zu werden.

Vielfach iſt in den letztern Jahren die Frage angeregt worden: in wiefern mit dem Grundſatze der Gewiſſensfreiheit die Verpflichtung der Gemeindeglieder beſtehen könne, ſich an den reſpectiven Geiſtlichen als Seelſorger zu halten. Von Seiten der grundtvig'ſchen Partei iſt dieſe Frage zur Lebensfrage gemacht worden; die Aufhebung jener Verpflichtung — beſonders hinſichtlich der beiden Sacramente und des Confirmanden-Unterrichts — iſt als die erſte Bedingung einer evangeliſch-kirchlichen Freiheit reclamirt worden; durch Reiſen im Lande umher hat man in den Dörfern Unterſchriften geſammelt a), und bei den Ständeverſammlungen ſind Petitionen, dieſen Gegenſtand betreffend — jedoch zu ſpät — eingereicht worden. Von dieſer Seite iſt die Behauptung zum Grunde gelegt: der kirchliche Verband ſey ſchon an vielen Orten de facto gelöſet; die Gemeindeglieder befinden ſich durch ihren Glauben zu ihrem Prediger in entſchiedenem Gegenſatze; ſie dürfen ſich nicht einmal auf die Kraft der Sacramente vertröſten, wenn von den Worten der alten Ueberlieferung abgewichen werde, namentlich wenn der Taufbund durch das Weglaſſen der Entſagung

a) Der unermüdeten Thätigkeit des Mag. Lindberg's bei dieſer Arbeit wurde Einhalt gethan durch ein Canzleiſchreiben vom 19. Aug. 1834, welches die civilen Obrigkeiten dazu auffordete, auf ſeine desfälligen Bemühungen ein wachſames Auge zu haben.

des Teufels in ſeinem innerſten Weſen alterirt werde. Bei dieſen Umſtänden ſey der Zwang unerträglich, und unbedingte Freiheit ſey zum unentbehrlichen Bedürfniſſe geworden. Von der andern Seite wird daran erinnert, daß die nöthige Freiheit ſchon jetzt geachtet wird, indem die erforderliche Dispenſation von der geſetzlichen Ordnung Niemanden leicht verweigert werde; daß aber die Forderung einer völligen Aufhebung des Gemeindeverbandes von dem ſeparatiſtiſchen Grundſatze ausgehe, daß zur kirchlichen Gemeinſchaft vollkommene Glaubenseinheit nothwendig ſey, und daß dieſe Aufhebung dem kirchlichen Leben zum unerſetzlichen Nachtheile gereichen würde, indem das Seelſorgeramt in ſeinem Wirken gelähmt, kirchlicher Unfug aber vielfach gefördert werde. Die bedeutendſten, ſich entgegengeſetzten Wortführer waren von jener Seite: Paſtor Fengar, Prediger in Seeland, von dieſer: Paſtor Giesh ing, Prediger auf Falſter.

Schweden.

Bibliſche und philoſophiſche Theologie.

Nachdem ſchon ſeit 1788 eine Commiſſion zur Reviſion der kirchlichen Bibelüberſetzung ernannt geweſen, und das revidirte neue Teſtament im J. 1816 erſchienen war, iſt endlich im J. 1834 eine Probeüberſetzung des Pſalters öffentlich mitgetheilt worden. Dieſe hat aber die Erwartung wenig befriedigt und zu vielen Ausſtellungen Anlaß gegeben. Der von der Bibelcommiſſion anerkannte und aufgeſtellte Grundſatz, „die alte Bibelſprache ſoviel als möglich beizubehalten und nur in ſolchen Stellen Aenderungen vorzunehmen, wo der Ausdruck des Originals unrichtig verſtanden und ausgelegt worden oder wo der Ausdruck als Folge der veränderten Sprachweiſe zu undeutlich oder anſtößig gefunden wird" — iſt vielfach übertreten worden. Ohne Noth und Grund iſt von

der alten Ueberſetzung abgewichen, und ſelbſt gewagte und unverbürgte Auslegungen ſind häufig aufgenommen worden. Auch bei den hinzugefügten Anmerkungen vermißt man einen conſequent durchgeführten Grundſatz als leitende Regel.

Unterdeſſen iſt erſchienen eine neue, ſelbſtändige Ueberſetzung des neuen Teſtaments, vom Dr. J. H. Thomander, Prof. d. Theol. in Lund (1835). Der Verf. hat ſich ſtrenge Buchſtäblichkeit zum Geſetze gemacht. Nicht allein iſt jede Verdeutlichung durch freieres Ueberſetzen vermieden, ſondern der Verf. hat ſich auch vorzüglich darum bemüht, jedes Wort und jede Phraſe überall auf eine und dieſelbe Art wiederzugeben, auch die Wortſtellung im Texte ſoviel als möglich beizubehalten. Die Richtigkeit dieſer Grundſätze, mit der Strenge, wie es hier geſchehen iſt, angewandt, möchte wohl Zweifeln unterworfen ſeyn; auf jeden Fall aber hat der Verf. eine große Geſchicklichkeit in der Anwendung derſelben bewährt.

Die Ulfilas-Litteratur und deren Reſultate. — Der Streit der griesbach'ſchen Schule und C. Lachmann's über den Text des N. T. Zwei Abhandlungen vom Dr. Reuterdahl (1836. 37), meiſt litterärhiſtoriſchen Inhalts. Die gothiſche Ueberſetzung hat durch den Codex argenteus und Ihre's Ulfilas illustratus für Schweden ein beſonderes Intereſſe; der Verf. gibt eine klare Darſtellung der Schickſale jenes Werkes und hebt ſodann die Wichtigkeit für die Linguiſtik und die Bibelkritik hervor. Hinſichtlich der Textkritik des N. T. bekennt ſich der Verf. im Ganzen zu den lachmann'ſchen Principien, deutet aber zugleich auf das noch immer Unzureichende derſelben, um eine Theorie der Kritik daraus zu bauen, hin.

Einleitung zur Theologie, vom Dr. H. Reuterdahl, Probſte in Lund (1837). Ein ausführliches und gründlich gearbeitetes Buch. Bei der Entwickelung des Begriffs und der Verzweigung der Theologie hat ſich der

Verf. zunächſt an Schleiermacher angeſchloſſen. Die Theologie wird definirt als „die Wiſſenſchaft von der Frömmigkeit, wie dieſe ſich in einer beſtimmten Geſtalt ausgebildet hat, die von einer gewiſſen Gemeinſchaft anerkannt wird.“ Sie zerfällt in die philoſophiſche Theologie (religiöſe Pſychologie — Philoſophie der Religionsgeſchichte — Apologetik — Polemik), die geſchichtliche Theologie (die Exegetik, als äußere: Kritik des Kanons und des Textes, und innere: Hermeneutik und Exegeſe, die Kirchengeſchichte und die Dogmatik, zugleich die Moral umfaſſend), die praktiſche Theologie (Homiletik, Katechetik, Caſuiſtik, Kirchenrecht, Liturgik). In jedem Abſchnitte wird eine thetiſche Abtheilung und eine hiſtoriſche unterſchieden. Die erſte gibt in kurzen Lehrſätzen, durch Anmerkungen erläutert, die nöthige Begriffsbeſtimmung über Weſen, Umfang und Begrenzung der einzelnen Disciplinen; die zweite eine pragmatiſche Ueberſicht der verſchiedenen Hauptrichtungen in der Auffaſſung und Behandlung derſelben. Die vollſtändige Litteratur, die lichtvolle Darſtellung und die unparteiiſche Würdigung gibt dieſen Ueberſichten ungemeines Intereſſe. Angehängt ſind noch fruchtbare Bemerkungen über die Methode des theologiſchen Studiums.

Dogmatiſche Aufſätze, vom Dr. M. E. Ahlmann, Prof. d. Theol. in Lund (1837). Entwickelung des Begriffs der Sündenſtrafe und Sündenvergebung, mit kritiſchem Rückblicke auf den kirchlichen Lehrbegriff.

Dogmatiſche Vorleſungen, von E. G. Bring, Privatdocenten in Lund (1837): „Die Bedeutung der Begriffe von unio personalis und communicatio idiomatum für die Glaubenslehre. Die Theſis, daß jene Begriffe nicht in die Geſchichte der Dogmen verwieſen werden dürfen, vielmehr auf einen Platz innerhalb der Dogmatik ſelbſt gegründeten Anſpruch haben, wird durch eine Erörterung derſelben dargethan, deren Hauptmomente dieſe ſind: In der Verwandtſchaft des

menſchlichen Geiſtes mit dem Weſen Gottes liegt die Möglichkeit einer Vereinigung beider; ſie ſind quantitativ verſchieden, qualitativ aber Eins. Dieſe Vereinigung (unio mystica) iſt nur in Chriſto in ihrer Vollkommenheit verwirklicht; die Gottheit und die Menſchheit, als göttliches und menſchliches Selbſtbewußtſeyn, ſind in Eine Perſönlichkeit vereinigt. Dieſe perſönliche Vereinigung iſt nun gerade die communio naturarum, und dieſe muß zugleich als communicatio idiomatum gedacht werden; die menſchliche Natur muß der göttlichen Eigenſchaften theilhaftig geworden ſeyn, nicht aber die göttliche der menſchlichen; denn dieſe ſind ſchon in ihrer höchſten Potenz dort vorhanden. Ebenſo folgt aus der quantitativen Verſchiedenheit der göttlichen und der menſchlichen Natur, daß die ſogenannten attributa quiescentia, welche die abſolute Unendlichkeit bezeichnen, der menſchlichen Natur nicht mitgetheilt werden können. Die Vernunft wie der Wille Chriſti war mithin in qualitativer Hinſicht vollkommen, aber ſein Wiſſen darf nicht als abſolute Allwiſſenheit, ſeine Unſündlichkeit nicht als abſolute Heiligkeit gedacht werden. — Der Verf. will demnach den Begriff von der comm. idiom. feſtgehalten wiſſen als Schutzwehr gegen den Neſtorianiſmus und den Eutychianiſmus, indem ohne denſelben entweder die höhere Einheit und wirkliche Vereinigung der beiden Naturen oder die Wahrheit und Selbſtändigkeit jeder Natur für ſich aufgegeben werden müſſe. Doch wird es auf der andern Seite zugegeben, daß die Lehre nicht unverändert in der alten Form durchgeführt werden dürfe, indem man theils unnöthige Subtilitäten zu vermeiden, theils verſchiedene Mißgriffe zu berichtigen habe, die aus unzulänglicher philoſophiſcher Erkenntniß und aus Ueberſchätzung des logiſchen Beiwerkes entſprungen ſind. — Zwei andere Aufſätze: Ueber die Hauptmomente des ordo salutis; und: Von der Eintheilung der göttlichen Eigenſchaften, ſind kürzer ſkizzirt und von geringerer Bedeutung.

Hiſtoriſche Theologie.

Diplomatarium Suecicum, von Liliegrén angefangen, iſt mit einem zweiten Theile fortgeſetzt worden. Eine reiche Sammlung großentheils zu der Kirchengeſchichte Skandinaviens gehörender Urkunden aus öffentlichen und privaten Archiven iſt in dieſem Werke mitgetheilt.

Aufſätze zur Kirchengeſchichte Schwedens, vom Prof. J. H. **Schröder**, Bibliothekar in Upſala, in lateiniſcher Sprache (1836). Fleißig und genau gearbeitete Monographien: von verſchiedenen Gilden und Brüderſchaften im Mittelalter, Beiträge zur Geſchichte der Ausbreitung des Chriſtenthums in Lapland, der Heiligenverehrung in Schweden u. a. m.

Beiträge zur Geſchichte der ſchwediſchen Kirche und der ſchwediſchen Reichstage, von **Ahlquiſt, Berell** und **Lignel** (1835). Aus den kirchlichen Archiven hat dieſe verdienſtvolle Sammlung zur Geſchichte des kirchlichen Lebens und der über die kirchlichen Verhältniſſe gepflogenen öffentlichen Verhandlungen wichtige Beiträge geliefert.

Die älteſte Metropolitankirche Nordens, von C. B. **Brunius**, Prof. der griech. Litt. in Lund (1836). Die merkwürdige Domkirche in Lund, aus dem 11. Jahrhunderte, im ſächſiſchen Rundbogenſtyl gebaut, mit einer großen Krypta, hat hier eine mit Sachkenntniß und Fleiß ausgearbeitete Beſchreibung erhalten. Außer der architektoniſchen Beſchreibung hat der Verf. zugleich, zum Theile aus diplomatariſchen Quellen, die Geſchichte der Kirche und des Biſchofsſitzes und Domkapitels derſelben bis in die neueſten Zeiten herab gegeben.

Praktiſche Theologie.

Von dem Begriffe und der Eintheilung der praktiſchen Theologie handeln zwei akademiſche Ge-

legenheitsſchriften von A. E. Knös und J. H. Thomander. Der erſte Verf. legt die Unterſcheidung des *νοούμενον* (die göttliche Wahrheit an ſich) und des *φαινόμενον* (die in der Gemeinde hervortretenden Erſcheinungen der Wahrheit) in der chriſtlichen Religion zum Grunde. Die Entwickelung des *νοούμενον* iſt die ſpeculative Theologie, die ſich theils mit dem Göttlichen an ſich beſchäftigt (Dogmatik), theils mit dem Göttlichen im Menſchen (Ethik). Die Darſtellung des *φαινόμενον* iſt die hiſtoriſche Theologie, und an dieſe ſchließt ſich die praktiſche Theologie, die darauf ausgeht, die geſchichtlichen Phänomene dem Noumenon immer näher zu führen. — Der zweite Verf. legt in pſychologiſcher Hinſicht die Trilogie der Vernunft, des Gefühls und des Willens, in dogmatiſcher die Trilogie des prophetiſchen, prieſterlichen und königlichen Amtes Chriſti zum Grunde und leitet daraus die Eintheilung der Paſtoraltheologie in Didaktik (Aſketik, Homiletik, Katechetik, Idiotik), Liturgik und kirchliche Politik her.

Die homiletiſche Litteratur iſt, wie gewöhnlich, verhältnißmäßig reich ausgeſtattet. Größere oder kleinere Predigtſammlungen ſind erſchienen vom Prof. Dr. Bergquiſt (Predigtentwürfe und ausgeführte Predigten), Hofprediger L. P. Gagner, Paſtor C. Rogberg, Biſchofe J. O. Wallin u. A.

Die ſchwediſche Kirche hat unſchätzbare, zur Nothwehr gegen jede cäſareopapiſtiſche Tendenz und zur Belebung des kirchlichen Gemeingeiſtes gleich nützliche Elemente einer presbyterianiſch-ſynodalen Verfaſſung vor den übrigen lutheriſchen Landeskirchen voraus, die es wohl werth ſind, mit Sorgfalt gepflegt und von den anhängenden Schlacken gereinigt zu werden. Auch war ſchon ſeit Jahren eine dazu ernannte Commiſſion mit der Ausarbeitung eines neuen Kirchengeſetzes auf der alten Grundlage beſchäftigt; und im J. 1828 wurde der Entwurf dazu der Oeffentlichkeit übergeben. Es erſchien eine Menge Schriften mit Bemerkungen und zum Theile gegründeten Einwürfen und Aus-

ſtellungen; auch von den Domkapiteln wurden Gutachten eingeholt, und die Commiſſion iſt gegenwärtig mit der Benutzung dieſer Materialien zu einer neuen Reviſion beſchäftigt. Unterdeſſen iſt ein wichtiger Beitrag zur Förderung dieſer Arbeit geliefert worden:

Vorſchlag zur Kirchenordnung, vom Prof. Dr. J. H. Thomander (1837). Vor Allem iſt der Verf. bemüht, den Umfang des Kirchengeſetzes nach Principien zu beſtimmen, den fremdartigen, nach und nach eingeſchlichenen Stoff auszuſcheiden und denſelben in das bürgerliche Geſetzbuch, das Ritual und in die Paſtoraltheologie zu verweiſen. Nach dieſer mit ſicherer Hand ausgeführten Vereinfachung wird der Inhalt des Kirchengeſetzes in 10 Kapiteln behandelt: Von der Staatsreligion. — Von den Geſchäften des geiſtlichen Amtes. — Von der Kirchenzucht. — Von den Kirchſpielsverſammlungen. — Von den Bedingungen der Anſtellung im geiſtlichen Amte. — Von den verſchiedenen kirchlichen Aemtern und Bedienungen und der Beſetzung derſelben. — Von den Domkapiteln. — Von den Viſitationen. — Von Synoden der Geiſtlichen. — Von Beſtrafung der Geiſtlichen.

Lehrbuch des ſchwediſchen Kirchenrechts, von L. G. Rabenius (1836), iſt in der ſchwed. Litteratur der erſte Verſuch einer ſyſtematiſchen Bearbeitung des Kirchenrechts. Ein beſtimmter Begriff des Weſens der Kirche iſt zum Grunde gelegt, und dabei iſt auf die geſchichtliche Entwickelung der Landeskirche, den Uebergang von dem Katholicismus zu dem Proteſtantismus in den einzelnen Verhältniſſen genaue Rückſicht genommen. Die Schrift zerfällt in ſechs Bücher: Von der Religion und dem Kirchenrechte im Allgemeinen. — Von den kirchlichen Perſonen. — Von dem geiſtlichen Amte. — Von dem Cultus und den kirchlichen Gebräuchen. — Von der Kirchenzucht. — Von der kirchlichen Jurisdiction.

Vorzügliche Beachtung verdienen die geiſtlichen Synoden, die nach dem ſchwediſchen Kirchengeſetze un-

ter dem Vorſitze und der Leitung der reſp. Biſchöfe gehalten werden. Mehrere Tage werden hier in geſelligem Vereine zugebracht; dem Biſchofe liegt es ob, das Merkwürdigſte, was ſeit der letzten Synode in der Kirche, in der theologiſchen Litteratur und in den Stiftsangelegenheiten zum Vorſcheine gekommen, in einem amtlichen Berichte zuſammenzufaſſen und dabei über Verhältniſſe und Bedürfniſſe der Gegenwart ſeine Anſichten, Wünſche und Rathſchläge den Amtsbrüdern mitzutheilen. Von verſchiedenen Geiſtlichen werden Predigten gehalten, auch Disputationen über dogmatiſche oder kirchenrechtliche Theſes. Ausgezeichnet durch Reichthum und Werth des Inhalts ſind die im J. 1836 erſchienenen Amtsberichte von der Synode im Stifte Gothenburg vom Biſchofe Wingaard, und von der Synode im Stifte Werió vom Biſchofe Dr. Tegnér. Der letztere iſt ins Deutſche überſetzt.

Nachdem in früherer Zeit die theologiſchen Facultäten in Schweden beinahe ohne Einfluß auf die Bildung der jungen Theologen geweſen waren — denn das theologiſche Amtsexamen wurde bei den Domkapiteln gemacht, deren Mitglieder der Mehrzahl nach nicht Geiſtliche ſind, ſondern Lectoren bei den Gymnaſien, und es war durch keine geſetzliche Vorſchrift den Studirenden zur Pflicht gemacht, den Vorleſungen auf den Univerſitäten beizuwohnen —, ſahen ſich die theol. Facultäten im J. 1831 durch eine kön. Verordnung in ihre natürliche Stellung eingeſetzt, indem ein vollſtändiger theol. Curſus angeordnet, auch das theol. Examen den Facultäten übergeben ward. Zu dieſer Veranſtaltung hatte ſich, wie es ſcheint, die ſchwediſche Kirche Glück zu wünſchen. Indeſſen erhob ſich gegen die neue Ordnung der Dinge eine heftige Oppoſition auf dem Reichstage im J. 1834. Es wurde Beſchwerde geführt über den Mangel an Candidaten, die als Kaplane den Landpredigern bei Altersſchwäche oder in beſchwerlichen Stellen beigeordnet werden könnten; der Grund dazu wurde in den übergroßen Forderungen geſucht, die jetzt von den Facul-

täten an die jungen Theologen gemacht werden ſollten, und nach den Stimmen der Pluralität wurde der König um Wiederherſtellung der alten Ordnung erſucht. Von Seiten der Regierung wurden Gutachten der beiden Univerſitätsfacultäten und der Domkapitel eingeholt; dieſe ſind — mit Ausnahme des der Facultät in Upſala — im Drucke erſchienen:

Verhandlungen wegen des Mangels an Predigern im Stifte Lund, auch wegen der Bildung der angehenden Prediger auf den Univerſitäten (1836). Die Schrift iſt von Erläuterungen und Anmerkungen begleitet, die den Biſchof Agardh zum Verfaſſer haben. Dieſe betreffen nicht bloß locale und nationale Verhältniſſe, ſondern beziehen ſich zugleich auf allgemeine Principien, auf eine beſtimmte Anſicht der wiſſenſchaftlichen Theologie und der theologiſchen Bildung, und erhalten eben dadurch eine ungemeine Merkwürdigkeit. Denn nicht nur darüber wird geklagt, daß das Facultätsexamen, namentlich auf der Univerſität in Lund, nach einem gar zu großen Maßſtabe angelegt iſt, ſondern die Forderung des Biſchofs, die jungen Theologen müßten von dem Univerſitätszwange emancipirt werden, ſtützt ſich vor Allem einmal darauf, daß „ein Uebel ſchon in dem Examensprincipe ſtecke, weil es daran gewöhne, von gelehrten Sachen mit einem trügeriſchen Scheine von Gründlichkeit zu ſprechen", ſodann aber auch darauf, daß „die akademiſche Theologie eine ganz andere ſey, als die Theologie der Kirche, indem die erſtere kritiſch ſey und zu keinem beſtimmten Reſultate führe, die letztere poſitiver Natur mit ſchon feſtgeſtellten Reſultaten; für die akademiſche Theologie ſey der Glaube der Kirche kein Factum, ſondern ein Problem"; dieß ſey kein Wunder, indem die gegenwärtige Theologie ihrem Hauptinhalte nach von zwei Verleugnern des Chriſtenthums, von Semler, „dem deutſchen Voltaire", und von Kant ſich herſchreibe. Bei ſo bewandten Umſtänden dürfe es den jungen Theologen höchſtens nicht

verboten ſeyn, den akademiſchen Vorleſungen beizuwohnen: „Junge Leute dürfen nicht gezwungen ſeyn, Vorleſungen zu hören, die möglicherweiſe den Glauben ihrer Kirche anfeinden; unglücklich iſt das Land zu nennen, in welchem der akademiſche Lehrer die Gedankenfreiheit auf Deſpotenart beherrſcht, die unſchuldige Jugend zwingen kann, durch Vorleſungen, Examina und Zeugniſſe ſeine Lehren ſich anzueignen; in einem ſolchen Lande iſt keine Gewiſſensfreiheit zu finden" a) u. ſ. w. — Die Widerlegung dieſer Schrift iſt, wie zu erwarten, nicht ausgeblieben; der Propſt Dr. Reuterdahl hat ſie übernommen. Mit Recht heißt es hier: „daß es durch jene Schrift der Nachwelt möglich gemacht worden iſt, zu wiſſen, wie man in den Jahren 1834 und 35 über die Theologie und die geiſtliche Bildung in Schweden gedacht habe." Die Widerlegung der retrograden Partei konnte an ſich keine Schwierigkeit *haben*; nur das mochte ſchwer ſeyn, ſie sine ira et studio auszuführen; dieſes iſt dem Verf. vollkommen gelungen.

Einer theologiſchen Zeitſchrift hat ſich die ſchwediſche Litteratur wieder zu erfreuen. Die theol. Quartalſchrift, von Reuterdahl und Thomander herausgegeben, iſt nach einer Pauſe wieder entſtanden, und in ihr ein würdiges Organ der freien Wiſſenſchaft und des kirchlichen Geiſtes.

---

a) Das Befremden über ſolche Aeußerungen aus dem Munde und der Feder eines evangeliſchen Biſchofs wird ſich etwas verlieren, wenn es erwogen wird, daß gerade nach der älteren Studieneinrichtung Biſchöfe nicht weniger, als Prediger ohne vorherige theologiſche Bildung ernannt werden konnten. Der Biſchof Agardh war früher Profeſſor der Botanik in Lund und vertauſchte unmittelbar dieſen Lehrſtuhl mit dem Biſchofsſitze.

Anzeige-Blatt.

Im Verlage von **Friedrich Perthes** iſt erſchienen:

Acta historico-ecclesiastica seculi XIX. Herausgegeben von G. Fr. Heinr. Rheinwald. Jahrgang 1835. gr. 8. 1838. 2 Thlr. 6 gl.

Im Jahre 1734 begannen zu Weimar die Acta historico-ecclesiastica, welche, von da bis zum Schluſſe des vorigen Jahrhunderts fortgeſetzt, jetzt die urkundliche Grundlage der Kirchengeſchichte jener Zeit darbieten. Das 19. Jahrhundert hat ſich noch keiner ſolchen Sammlung zu erfreuen; daher der Hr. Herausgeber ſich entſchloß, jenes verdienſtliche Unternehmen auch für unſere Zeiten fortzuſetzen. Der ſoeben erſchienene erſte Band enthält die Urkunden des Jahres 1835 (über hundert an der Zahl) aus der katholiſchen, evangeliſchen und griechiſchen Kirche aller Länder. Grundſatz bei der Auswahl war „Alles aufzunehmen, was von allgemeinem geſchichtlichen Intereſſe ſey und den Charakter des Documents an ſich trage.“ — So wie nun der Hr. Herausgeber in gleicher Weiſe die folgenden Jahre zu begleiten denkt, ſo beabſichtigt derſelbe, zurückgehend bis zum Anfange unſeres Jahrhunderts, das Wichtigſte aus den bereits verfloſſenen Jahren zu ſammeln, um die von Vielen lebhaft empfundene Lücke zu ergänzen.

Am Schluſſe der Vorrede drückt der Herr Herausgeber den Wunſch aus: „Die Sammlung möchte nicht nur in dem engern Kreiſe theologiſcher Leſer Eingang finden, ſondern auch einer Aufmerkſamkeit der Hiſtoriker und Adminiſtrationsmänner ſich erfreuen, denen die Angelegenheiten der Gegenwart immer mehr es nahe legen, daß das religiöſe Element im Staatsleben nicht das letzte ſey.

Neue kritiſche Unterſuchungen über das Buch Daniel. Von H. Hävernick, Dr. und Prof. d. Theol. 1838. 8. 14 gl.

Die vorliegende Schrift, veranlaßt hauptſächlich durch den Commentar von Dr. C. v. Lengerke über das Buch Daniel, behandelt die Hauptpunkte, worauf es bei der in unſerer Zeit ſo vielfach beſprochenen Streitfrage über die Authentie jenes bibliſchen Buches ankommt, und will als eine Beilage zu den in dem Commentare über den Daniel deſſelben Verfaſſers angeſtellten Unterſuchungen angeſehen ſeyn. Der Verf. hat ſich tiefer in ſeinen Gegenſtand hinein-

gelebt und ſeine Ueberzeugung von der Echtheit des Daniel auf gründliche und umfaſſende Weiſe in ihren Beweiſen dargelegt. Bei dem lebhaften Intereſſe, welches das theologiſche Publikum gegenwärtig an Unterſuchungen aus dem Gebiete der höheren Kritik nimmt, wird es auch dieſer Schrift nicht an der Aufmerkſamkeit und der Beachtung fehlen, welche die Beſprechung eines ſo wichtigen Gegenſtandes jedenfalls verdient.

Ferner:

Drechsler, Moritz, Prof. zu Erlangen, die Einheit und Echtheit der Geneſis oder Erklärung derjenigen Erſcheinungen in der Geneſis, welche wider den moſaiſchen Urſprung derſelben geltend gemacht werden. gr. 8. 1 Thlr. 12 gl.

Tholuck, Aug., Predigten, in dem akademiſchen Gottesdienſte der Univerſität Halle gehalten. 4s Bändchen. 8. 21 gl.

— — — Predigten über Hauptſtücke des chriſtlichen Glaubens und Lebens. Neue Ausgabe der vier Sammlungen von akademiſchen Predigten in zwei Bänden. 8. 3 Thlr. 12 gl.

Neander, Aug., die Geſchichte der Pflanzung und Leitung der chriſtlichen Kirche durch die Apoſtel. Neue vermehrte Ausg. in 2 Thln. gr. 8. 3 Thlr. 12 gl.

Bei uns iſt erſchienen:

de Wette, Dr. W. M. L., kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testamente. Ersten Bandes 4r Theil. A. u. d. Titel: kurze Erklärung der Apostelgeschichte. Lex. 8. Preis 15 gl.

Hiermit ist der erste Band dieses Werkes geschlossen. Jede Abtheilung ist auch einzeln zu haben, und zwar:

I. 1. Matthaeus à 1 Thlr.
I. 2. Marcus und Lucas à 18 gl.
I. 3. Evangelium und Briefe des Johannes à 1 Thlr. 3 gl.

Der 1e Theil des zweiten Bandes enthält die Erklärung des Römerbriefes (zweite umgearb. Auflage) und kostet 18 gl.

Leipzig, den 20. Juni 1838.

Weidmann'sche Buchhandlung.

In meinem Verlage iſt erſchienen und durch alle Buchhandlungen zu erhalten:

Biblia Hebraica ex recensione Aug. **Hahnii** cum **Vulgata** interpretatione latina denuo edita. Editio stereotypa. 2 Vol. 12. Preis 3 Thlr. 12 gl.

Leipzig, im April 1838.

Karl Tauchnitz.

In der Schnuphaſe'ſchen Buchhandlung in Altenburg ſind erſchienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Reden vor Gebildeten

bei

beſonderen Gelegenheiten,

nebſt

zwei Gelegenheitspredigten,

gehalten von

Chr. W. Klötzner,

Archidiaconus zu Altenburg.

Erſtes Bändchen. gr. 8. broch. 1837. — 20 gl.

Dieſe im vorigen Jahre bei uns erſchienenen und bereits in vielen Recenſionen als ausgezeichnet in ihrer Art empfohlenen „Reden" enthalten ſechs Tauf-, ſechs Trau-, fünf Beicht- und Abendmahls-, ſechs Grabreden und zwei Gelegenheitspredigten. Statt aller eigenen Empfehlung verweiſen wir auf einige Recenſionen. Röhr's Predigerbibl. v. J. 1837. 5s St. 801—9. „Wir müſſen er- „klären, daß dieſe Reden unter der Menge ähnlicher Geiſtesproducte, „welche uns zu Geſichte gekommen ſind, nach unſerem Dafürhalten „eine ausgezeichnete Stellung verdienen, und ſind überzeugt, daß „die ferneren Mittheilungen des Verfaſſers den Freunden der homil. „Litteratur ſtets willkommen ſeyn werden, und daß er damit na- „mentlich ſeinen jüngeren Amtsgenoſſen, die ſich in dieſem Zweige „ihrer amtlichen Thätigkeit nach gutem Muſter bilden wollen, einen „weſentlichen und dankenswerthen Dienſt wird leiſten können." — Rheinwald's Repertorium XXI. Band, 1s Heft 1838, S. 81. „Die „Darſtellung iſt allerdings auf ein gebildetes Publikum berechnet, „edel, warm, lebensfriſch. Mit vollem Rechte glaubte Ref. dieſe „Reden der allgemeinen Beachtung und, ſo weit es recht iſt, Be- „nutzung empfehlen zu dürfen." — Journal für Prediger von Bret- ſchneider ꝛc. Januar und Februar 1838. S. 90 ff. „Was ſie uns „am werthvollſten macht, das iſt der helle evangeliſche Geiſt, der „aus ihnen ſpricht, die fromme Begeiſterung für des Chriſtenthums „erhabene Zwecke, die ſie in allen Theilen durchdringt, die einneh- „mende Wärme und Innigkeit, mit welcher der Verf. zu Frohen

„und Trauernden im häuslichen Kreiſe, wie im Hauſe des Herrn „redet. Wir würden uns jeder Erſcheinung einer neuen Arbeit des „Verfaſſers auch noch deßhalb beſonders freuen, weil es ein Beweis „wäre, daß ein vom myſtiſchen Unweſen oder doch frömmelnden Tän= „deln ꝛc. freies, rein bibliſches, evangeliſches Wort noch fortwäh= „rend in unſerer evangeliſchen Kirche zahlreiche und warme Verehrer „findet." Prakt. Predigerzeitung 1837. Nr. 76. S. 604 ff. und meh= rere andere Recenſionen, welche ſie beſonders jüngeren Geiſtlichen als Muſter und jeden Gebildeten zur Lectüre empfehlen.

Bei Ludwig Oehmigke in Berlin iſt ſoeben erſchienen:

Möwes, H., Paſtor, Gedichte. Nebſt einem Abriſſe ſeines Lebens, großentheils nach ſeinen Briefen, dritte Auflage, fein Papier, elegant brochirt. 1 Thlr.

Der Herausgeber, Herr Paſtor Appuhn, ſagt in der Vorrede zu dieſer Auflage: Er freue ſich nun über keine Arbeit ſeines Lebens mehr, als über dieſe, da es ihm ſowohl durch die mündlichen Aeußerungen ſeiner und Möwes Freunde, als durch die zahlreichen öffentlichen Beurtheilungen bezeugt worden iſt, daß der Rahmen, welchen er dem Bilde zu geben ſich bemühte, dieß ſchöne Bild nicht entſtellt.

Wenige Zeit nach dem Erſcheinen der erſten Auflage war dieſe bereits vergriffen. Die große ſich allgemein ausſprechende Theilnahme, welche das Buch fand, machte eine zweite nöthig. Sie erſchien mit weſentlichen und werthvollen Zuſätzen vermehrt. — Es iſt kein Jahr ſeitdem verfloſſen und das noch nicht befriedigte Bedürfniß fordert uns auf, das Buch zum dritten Male auszuſenden.

Druckfehler im dritten Hefte.

S. 614. Z. 9 v. o. l. Banne ſtatt Kanon.
S. 618. Z. 8 v. o. l. Tiger nicht mit geſperrter Schrift.

Gotha, gedruckt mit Engelhard-Reyherſchen Schriften.

Digitized by Google